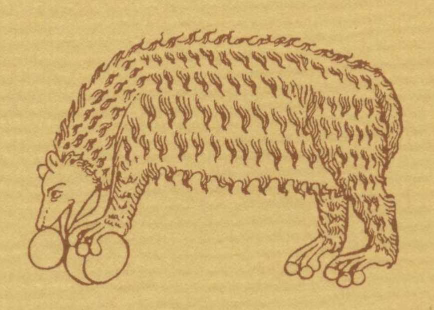


MEDIEVALES

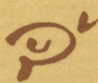
langue
textes
histoire

N° 25 – AUTOMNE 1993

LA VOIX ET L'ÉCRITURE



Revue publiée avec le concours
du Centre National des Lettres et du C.N.R.S.



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire
NUMÉROS PARUS

1 **Mass-media et Moyen Age.** (1982). Épuisé
2 **Gautier de Coinci : le texte du Miracle.** (1982). Épuisé
3 **Trajectoire du sens.** (1983)
4 **Ordres et désordres.** Études dédiées à Jacques Le Goff. (1983). Épuisé
5 **Nourritures.** (1983). Épuisé
6 **Au pays d'Arthur.** (1984). Épuisé
7 **Moyen Age, mode d'emploi.** (1984). Épuisé
8 **Le souci du corps.** (1985). Épuisé
9 **Langues.** (1985). Épuisé
10 **Moyen Age et histoire politique.** Mots, modes, symboles, structures. Avant-propos de Georges Duby. (1986). Épuisé
11 **A l'école de la lettre.** (1986)
12 **Tous les chemins mènent à Byzance.** Études dédiées à Michel Mollat. (1987)
13 **Apprendre le Moyen Age aujourd'hui.** Épuisé
14 **La culture sur le marché.** (1988)
15 **Le premier Moyen Age.** (1988)
16/17 **Plantes, mets et mots : dialogues avec A.-G. Haudricourt.** (1989)
18 **Espaces du Moyen Age.** (1990)
19 **Liens de famille. Vivre et choisir sa parenté.** (1990)
20 **Sagas et chroniques du Nord.** (1991)
21 **L'an mil : rythmes et acteurs d'une croissance.** (1991)
22/23 **Pour l'image.** (1992)
24 **La renommée**. (1993)

À paraître :
26 **Savoirs d'Anciens**. (printemps 1994)

Couverture : dessin de Michel Pastoureau

MÉDIÉVALES

Revue semestrielle publiée par les Presses Universitaires
de Vincennes-Paris VIII avec le concours
du Centre National des Lettres et du C.N.R.S.



Les manuscrits, dactylographiés aux normes habituelles, ainsi que les ouvrages pour comptes rendus, doivent être envoyés à :

MÉDIÉVALES
Presses Universitaires de Vincennes
Université Paris VIII
2, rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis Cedex 02

SOMMAIRE **N° 25 AUTOMNE 1993**

LA VOIX
ET L'ÉCRITURE

La voix et l'écriture : émergences médiévales
Michel BANNIARD 5

Sulpice Sévère témoin de la communication orale en latin à la fin du IVe siècle gallo-romain
Jacques FONTAINE 17

Poétique latine et poétique vieil-anglaise : poèmes mêlant les deux langues
André CRÉPIN 33

Les deux vies de saint Riquier : du latin médiatique au latin hiératique
Michel BANNIARD 45

Les langages en pays celtiques
Michael RICHTER 53

Sociolinguistique hispanique (VIIIe-XIe siècle)
Roger WRIGHT 61

ESSAIS ET RECHERCHES

L'idée de la folie en texte et en image : Sebastian Brandt et l'*insipiens*
Angelika GROSS 71

Le sourire aux anges : enfance et spiritualité au Moyen Age (XIIe au XVe siècle)
Éric BERTHON 93

Le pouvoir de la parole :
Adam et les animaux dans la tapisserie de Gérone
Hilario FRANCO Jr. 113

Abstracts 129

Notes de lecture 133
PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Les Merveilles de Dieu*, prés. par Jean-Pierre TORRELL et Denise BOUTHILLIER (D. LETT) ; Carmélia OPSOMER, *L'art de vivre en santé. Images et recettes du Moyen Age : le "Tacuinum Sanitatis" » (manuscrit 1041) de la Bibliothèque de l'Université de Liège* (B. LAURIOUX) ; Marie-Henriette JULLIEN DE POMMEROL et Jacques MONFRIN, *La bibliothèque pontificale à Avignon et à Peñiscola pendant le Grand schisme d'Occident et sa dispersion : inventaires et concordances* (M. AURELL) ; Anita GUERREAU-JALABERT, *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers (XIIe-XIIIe siècles)* (M. A. POLO DE BEAULIEU) ; Catherine VELAY-VALLANTIN, *L'histoire des contes* (M. A. POLO DE BEAULIEU) ; Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire, des origines à nos jours* (G. BÜHRER-THIERRY) ; Aviad M. KLEINBERG, *Prophets in their own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages* (A. BOUREAU) ; Jean DELUMEAU, *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi* (G. BÜHRER-THIERRY) ; Gene BRUCKER, *Giovanni et Lusanna. Amour et mariage à Florence pendant la Renaissance* (L. HORDYNSKY-CAILLAT) ; C. GAUVARD, *« De grace especial ». Crime, État et Société en France à la fin du Moyen Age* (D. LETT).

Livres reçus 154

Médiévales 25, automne 1993, pp. 5-16

Michel BANNIARD

LA VOIX ET L'ÉCRITURE : ÉMERGENCES MÉDIÉVALES

I — Du nouveau pour le haut Moyen Age ?

1) La période considérée dans ces études mérite pleinement l'appellation de transitoire, dans la mesure où en amont de celle-ci, l'historien se trouve confronté à la fin (aux fins ?) du monde antique tardif, et en aval au début du Moyen Age « classique ». Vrai en général, ce caractère prend son plein relief dans le domaine spécifique de l'histoire culturelle et, intérieure à celle-ci, de l'histoire langagière. Au v[e] siècle, le monde occidental est encore assez clairement divisé en deux ensembles fonctionnant par exclusion réciproque. À l'intérieur du *limes* impérial vit la Latinité, définie par trois caractères principaux : 1) l'ensemble de ses locuteurs est latinophone ; 2) à leur langue parlée correspond une langue écrite d'usage très général ; 3) en cette dernière est rédigée une littérature pluriséculaire. Aux marges de ce *limes* vit l'Étranger (la barbarie) qui répond aux trois critères opposés : 1) non seulement ses locuteurs parlent des langues non latines, mais aussi distinctes entre elles, et en outre fortement dialectalisées ; 2) sauf exceptions limitées elles sont dépourvues de forme écrite ; 3) en conséquence, il n'existe dans cet *outland* langagier pas de littérature autre qu'orale.

Au IX[e] siècle, cette opposition, sans avoir totalement disparu, a profondément évolué. À l'intérieur de l'ancien *limes*, 1) la latinité a disparu pour laisser place à la romanité, ou plutôt aux romanités ; 2) les nouvelles langues (romanes) sont dépourvues de support écrit régulier ; 3) les nouvelles cultures qui percent sont *ipso facto* encore vierges de littérature. Ainsi la pluralité langagière barbare est-elle rejointe par la pluralité langagière romane. Mais là s'arrête provisoirement la convergence entre romanité et barbarie. En effet, dès le VII[e] siècle, 1) les langues barbares commencent à disposer d'une *scripta* ; 2) leur littérature orale se transforme alors en littérature tout court.

Ce renversement des rapports culturels s'effectue par le biais d'un médiateur commun, le christianisme. En effet, en tant que religion

du livre, de la loi, de la tradition, le christianisme a été le facteur principal d'assimilation culturelle entre les peuples dits barbares, qu'ils se soient installés — de gré (comme *fœderati*) ou de force (cas de la Bretagne) — à l'intérieur de terres anciennement romaines, ou qu'ils se soient peu à peu ouverts, dans les espaces extérieurs, à l'assimilation religieuse, là aussi pacifique (missions grégoriennes) ou brutale (*Drang nach Osten* des premiers Carolingiens). La christianisation a joué un rôle assimilateur à trois niveaux : 1) naturellement, en offrant une religion unique commune aux différentes ethnies ; 2) en insérant en vertu de ses propres structures un fort cœfficient de littérarité dans l'espace mental des nouveaux convertis ; 3) en provoquant par effet rétroactif le passage de cultures ethniques endogènes de l'oralité quasi pure à la littérarité.

Dès lors, l'ancien moule culturel commun, créé du IIIe au Ve siècle par la fusion entre l'héritage de la mission chrétienne et la tradition scolaire, intellectuelle et juridique romaine, est devenu opératoire dans l'émergence des langues et des cultures du haut Moyen Age. L'orthographe latine sert de prototype aux *scriptae* barbares ; la grammaire scolaire produit les filtres linguistiques à travers lesquels les locuteurs germanophones, celtophones, etc., analysent leur propre univers de parole ; la littérature latine tardive (surtout chrétienne) incite les détenteurs de savoirs littéraires oraux à transformer ces derniers en monuments à la fois moins périssables et plus prestigieux par l'invention d'une littérature, cette fois au sens strict.

2) Cet enchaînement autorise à parler de « transitions latines ». La trilogie christianisme, latinité, romanité (au sens de culture romaine) a assumé une fonction double face aux langues et aux cultures des peuples extérieurs à l'Empire : à la fois de répression et d'effacement, mais aussi de révélation et d'affirmation. Du creuset où se rencontrent, s'affrontent et interfèrent les imaginaires, les légendes et les voix celtiques, germaniques, scandinaves et le monde intellectuel et mental romain, latin et chrétien, naissent les littératures médiévales, romanes ou non, une fois précisément que s'est achevée la transition latine.

Cette dernière a-t-elle opéré selon des modes différents à l'intérieur de l'ancienne *Romania* ? Le parallèle paraît s'imposer, avec les mêmes questions à la clef. En effet, parmi les changements qui caractérisent ces siècles entre Antiquité et Moyen Age figure la métamorphose étonnante au terme de laquelle l'unité plurielle latine avait cédé la place à une diversité unitaire romane. Or, ce procès fit passer le latin du statut de langue vivante à celui de langue morte. À la différence des domaines langagiers « barbares », les historiens disposent des deux bouts de la chaîne diachronique avec à un bout le latin des chrétiens, et à l'autre les premiers textes rédigés en *scripta* romane. Mais l'abondance de documents, supérieure apparemment en ce domaine « romain », n'a pas permis de faire l'économie d'une problématique complexe.

En effet, c'est une question ancienne que de déterminer quels rap-

ports ont entretenus le latin parlé tardif (LPT) (improprement dit « vulgaire ») et le latin écrit (LE), ainsi que le rapport existant entre le LE et le latin écrit littéraire (LEL), et par transition, entre LPT et LEL. A partir du moment où l'on constate que la voix du LP a choisi définitivement une autre voie que celle du LE, autrement dit où, par une double divergence, la langue écrite traditionnelle ne donne plus qu'une image très infidèle de la langue parlée spontanée, et où, parallèlement, cette dernière ne laisse plus guère reconnaître les caractères vitaux de la langue écrite traditionnelle, il convient de se demander quelle est la chronologie des phénomènes au terme desquels un tel clivage a été installé.

C'est entre le Ve et le IXe siècle que le LPT s'est métamorphosé en une nouvelle entité langagière, que l'on dénommera par symétrie logique le roman parlé archaïque (RPA, ou protoroman, PR). Depuis les années 70, la *sociolinguistique rétrospective*, élaborée peu à peu jusqu'à devenir une sorte de science auxiliaire tant de l'histoire culturelle que de la linguistique diachronique, s'est efforcée de consacrer à cette métamorphose l'attention qu'elle requiert, de créer les outils indispensables à son étude, et de mettre en place une méthode de recherche. Ces travaux ont abouti à une redéfinition des thèmes d'enquête caractérisés par la prise en considération : 1) des critères d'émission des messages (écrits et oraux) ; 2) des conditions de leur réception selon les niveaux culturels ; 3) de la géographie linguistique de ces phénomènes aussi bien en diachronie qu'en synchronie.

Dans les années 90, il est possible d'affirmer que la sociolinguistique rétrospective est parvenue aux conclusions suivantes : 1) le latin est demeuré langue de communication générale en Occident jusqu'à une période nettement plus tardive qu'on ne l'admettait jusqu'au tournant épistémologique des années soixante ; 2) la langue parlée populaire s'est, corrélativement, moins vite détachée de la langue mère que ne l'enseigne la philologie romane traditionnelle ; 3) l'usage de l'écrit est resté assez général, même en Gaule mérovingienne ; 4) l'accès semi-direct au latin est demeuré possible pour l'élite des laïcs même tard dans le haut Moyen Age. Ces thèses rassemblent actuellement dans un certain consensus divers chercheurs européens : H. Astma ; M. Banniard ; J. Fontaine ; M. Heinzelmann ; J. Herman ; R. Mc Kitterick ; M. Richter ; M. Van Uytfanghe ; R. Wright (cf. les repères bibliographiques joints en III, B).

Les schémas donnés en II donnent le point actuel des recherches en ce domaine. On aimerait saisir cette occasion pour attirer l'attention sur divers sujets épineux, qui nous paraissent autant d'occasions de faire renaître un certain nombre de vieux mythes. 1) La *scripta* romane (en voie d'apparition à partir du IXe siècle) n'est pas l'expression de la voix du peuple. C'est dans les hauts lieux de la culture cléricale et monacale qu'elle s'est élaborée ; 2) l'orthographe latine mérovingienne (VIe-VIIIe s.) tient moins le rôle d'un « effaceur » de la voix vivante que d'un médiateur provisoire de celle-ci ; 3) conséquem-

ment, rien ne prouve que la lecture à haute voix sans effort orthoépique de telle Vie comme la *Vita Richarii prima* (fin VII[e] siècle), n'ait pas été plus populaire que le chant élégant de la *Cantilène de sainte Eulalie* (fin IX[e]) ; 4) rien ne prouve non plus que la métamorphose du LPT en PR soit le résultat d'une (r)évolution réservée au seul latin parlé par les illettrés. Il faudra sans doute abandonner cette dichotomie manichéenne au profit d'analyses interactives plus complexes : la langue parlée par les élites, même urbaines et mêmes monacales, participait, elle aussi, à l'innovation et à l'invention ; quant à la langue parlée par les illettrés, elle était capable de conservatisme protecteur et d'inertie imitatrice.

3) Ces dernières mises au point impliquent, dans les faits, un repositionnement plus profond qu'il n'y paraît à la fois dans la manière de considérer la période en général, et dans celle de traiter du changement linguistique en particulier. On n'insistera pas ici sur le renouvellement des points de vue en ce qui concerne les transformations de la société, des institutions, de la religion, etc. À une perspective catastrophiste a succédé une analyse constructive. Il devrait en aller logiquement de même en histoire culturelle et langagière. Bien plutôt que de considérer les langues romanes comme une forme issue d'une sorte de dégénéresccence incontrôlable du latin, il serait plus exact de décrire leur élaboration comme une longue genèse où l'invention et la création ont joué une large part : il ne suffisait pas, contrairement à un axiome implicite, de mal parler latin pour inventer l'ancien français (ou toute autre langue romane). Ce recalage idéologique vaut pour l'émergence au niveau de l'écriture des langues non romanes. Les différentes études publiées ici confirment ces points de vue.

J. Fontaine, par une fine analyse des indications de la *Vita Martini*, décrit le fonctionnement de la communication latine pendant l'évangélisation des campagnes de la Gaule à la fin du IV[e] siècle. La complexe étude de R. Wright, engageant l'enquête dans le territoire hispanique où sont confrontées à partir du VIII[e] siècle des langues d'origine latine et des langues d'origine sémitique (hébreu/arabe), dessine les rapports multidirectionnels de la langue parlée et de la langue écrite, de la langue de prestige et de la langue acculturée, au prix de descriptions aussi intriquées que la situation sociolinguistique considérée. A. Crépin analyse les délicats échanges entre le latin et le très vieil anglais dans l'Angleterre des IX[e]-X[e] siècles. M. Richter traque l'émergence des premières *scriptae* et des premières œuvres celtiques insulaires.

Ces quelques études, malgré leur austérité, montrent que, par les outils de l'analyse philologique et littéraire traditionnelle, complétés par ceux que met en place la sociolinguistique, sinon la pragmatique, rétrospective, renouvelés aussi par des échanges réciproques plus intenses avec les problématiques historiographiques propres à ces siècles de transition, la voie est ouverte pour mieux comprendre comment

les voix latines et les voix barbares se sont métamorphosées dans leur rencontre avec la voie culturelle, grammaticale et orthographique romaine.

II — Synthèse en forme de schémas

1) *Fin de la communication verticale latine (Schéma chronologique)*

**	France d'oïl :	750 - 800.
**	France d'oc :	800 - 850.
**	Espagne mozarabe :	850 - 900.
**	Italie du Nord et du Centre :	900 - 950.
**	Italie du Sud :	?
(**	Afrique :	750 - 800 ?)

2) *Abrégé chronologique du changement linguistique en Occident latin*

	0 — Avant 450 : le latin est la langue commune.
PÉRIODE I	1 — 450 - 650 : apparition et multiplication des tournures nouvelles de substitution aux tournures classiques. 2 — 650 : seuil critique d'équilibre entre traits latins et traits romans. (Italie 750 ?)
PÉRIODE II	3 — 650 - 750 : polymorphisme généralisé. (Italie 850 ?) 4 — 750 - 800 : abandon de la compétence active des traits classiques. (Italie 900 ?)
PÉRIODE III	5 — 800 sqq. : abandon de la compétence passive. (Italie 950 ?)

3) *Analyse en gros plan du* VIII*e siècle en Francia protoromane*

	A) lettrés	B) semi-lettrés	C) illettrés
Comp. act.	+ + +	+ + –	+ – –
Comp. pass.	+ + +	+ + +	+ + –

Les schémas 1 et 2 sont repris de *Viva voce*, p. 492 et 534. La « communication verticale » désigne dans ce cas la transmission d'un message (religieux) en latin d'un style simple prononcé sans apprêt

(*sermo humilis* ou *rusticus*) à l'intention d'un public d'illettrés *(illitterati)*. Le schéma 3 paraîtra dans l'étude consacrée à cette question par l'auteur dans le *Colloque Charles Martel* (1992) (cf. Repères IIIB). L'abréviation « compétence active » désigne la capacité d'un locuteur à parler ici, au moins partiellement, en latin (tardif, naturellement) ; celle « compétence passive » désigne la capacité d'un locuteur à comprendre un message émis oralement dans ce même latin tardif.

III — Repères bibliographiques

A) *Publications jusqu'à 1980*

1. D'ARCO SILVIO AVALLE, *Protostoria delle lingue romanze*, Turin, 1965.
2. D'ARCO SILVIO AVALLE, *Bassa latinità. Il latino trà l'età tardoantica e l'altomediœvo con particolare riguardo all'origine delle lingue romanze (3)*, Turin, 1979.
3. AUERBACH E., *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Londres, 1965.
4. BANNIARD M., « Le lecteur en Espagne wisigothique d'après Isidore de Séville : de ses fonctions à l'état de la langue », *Revue des Études Augustiniennes*, t. 21, 1975, p. 112-144.
5. BANNIARD M., « Géographie linguistique et linguistique diachronique », *Via Domitia, Annales de l'Université de Toulouse-II*, t. 24, 1980, p. 9-43.
6. BATTISTI C., « Secoli illitterati. Appunti sulla crisi del latino prima della riforma carolingia », *Studi Medievali*, 3e série, 1, 1960, p. 362-396.
7. BEC P., *Manuel pratique de philologie romane*, t. 1, Paris (Picard), 1970 et t. 2, Paris *(ib.)*, 1971.
8. BECKMANN G., « Die Nachfolgekonstruktionen des instrumentalen Ablativs im Spätlatein und im Franzözischen », *Zeitschrift für Romanische Philologie*, t. 106, Tübingen, 1963.
9. BEUMANN H., « Gregor von Tours und der *sermo rusticus* », dans *Festschrift M. Braubach*, Münster, 1964, p. 69-98.
10. BONNET M., *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris, 1890.
11. BORST A., *Der Turmbau von Babel, Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, t. 1, Stuttgart, 1957 ; t. 2, *ib.*, 1958.
12. BRAUNFELS W. (éd.), *Karl der Grosse, Lebenswerk und Nachleben*, t. 2, *Das geistige Leben* (dir. B. BISCHOFF), Dusseldorf, 1965.
13. BRUNOT F., *Histoire de la langue française (2)*, t. 1, Paris, 1966.
14. CASTELLANI A., *I più antichi testi italiani. Edizione e commento*, Bologne, 1973.
15. CURTIUS E.R., *Europaïsche Literatur und lateinisches Mittelalter (8)*, Berne-Munich, 1973.

16. DAGRON G., « Aux origines de la civilisation byzantine : langue de culture et langue d'état », *Revue Historique*, t. 241, 1969, p. 23-56.
17. DELBOUILLE M., « Tradition latine et naissance des littératures romanes », dans *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, t. 1, Heidelberg, 1972, p. 3-56.
18. DELBOUILLE, *La formation des langues littéraires et les premiers textes, ib.*, p. 560-584 et 604-622.
19. FLECKENSTEIN J., *Die Bildungsreform Karls des Grossen als Verwirklichung der* norma rectitutinis, Bigge, 1953.
20. FLOBERT P., *Les verbes déponents latins des origines à Charlemagne*, Paris, 1975.
21. FONTAINE J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique (2)*, 3 vol., Paris, 1983.
22. FONTAINE, *Isidore de Séville, Traité de la nature*, Bordeaux, 1960, p. 85-139 (Étude linguistique).
23. FONTAINE, *Vita sancti Martini* (éd.), t. 1 et 2, Paris, 1967, t. 1, *(Introduction)* et t. 2, *(Commentaire)*, p. 359-393.
24. FOUCHÉ P., *Phonétique historique du français*, t. 2, *Les voyelles (2)*, Paris, 1969 ; t. 3, *Les consonnes*, Paris, 1961.
25. GLAUCHE G., *Schullektüre im Mittelalter, Entstehung und Wandlungen des Lektürekanons bis 1200 nach den Lektüren dargestellt*, Munich, 1970.
26. GRAUS F., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Prague, 1965.
27. GRUNDMANN H., « Litteratus-Illitteratus, Die Wandlung einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter », *Archiv für Kulturgeschichte*, t. 40, 1958, p. 1-65.
28. HERMAN J., « Aspects de la différenciation territoriale du latin sous l'Empire », *BSL*, t. 60, 1, 1965, p. 53-70.
29. HERMAN J., *Le latin vulgaire*, Paris, 1967.
30. JANSON TORE, *Mechanisms of Language Change in Latin*, Stockholm, 1979.
31. KAHANE H. et R., « Decline and Survival of Western Prestige Languages », *Language*, t. 55, 1979, p. 183-198.
32. KONTZI R., *Die Entstehung der romanischen Sprachen*, Darmstadt, 1980.
33. LEHMANN Paul, *Erforschung des Mittelalters*, t. 1-5, Stuttgart, 1959-1962.
34. LENTNER L., *Volkssprache und Sakralsprache. Geschichte einer Lebensfrage bis zum Ende des Konzils von Trient*, Vienne, 1963.
35. LÖFSTEDT E., *Late latin*, Oslo, 1959.
36. LOT F., « A quelle date a-t-on cessé de parler latin en Gaule ? », *ALMA*, t. 6, 1931, p. 97-159.
37. LÜDTKE H., « Die Entstehung romanischer Schriftsprachen », Vox Romanica, t. 23, 1964, p. 3-21.
38. MAC KITTERICK R., *The frankish Church and the carolingian Reforms*, Londres, 1977.

39. MARTINET A., *Économie des changements phonétiques, Traité de phonologie diachronique (3)*, Berne, 1970.
40. MOHRMANN C., *Études sur le latin des chrétiens*, 4 vol., Rome, 1965-1977.
41. MULLER H.F., « When did Latin cease to be a Spoken Language in France ? », *The Romanic Review*, t. 12, 1921, p. 318-334.
42. MULLER H.F., *A Chronology of Vulgar Latin*, Halle, 1929.
43. MULLER H.F., *L'époque mérovingienne. Essai de synthèse de philologie et d'histoire*, New-York, 1945.
44. MURPHY J., *Rhetoric in the Middle Ages : a History of Rhetorical Theory from saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley, 1974.
45. NORBERG DAG, *Syntaktische Forschungen auf dem Gebiete des Spätlateins und des frühen Mittellateins*, Upsal, 1943.
46. NORBERG DAG, « A quelle époque a-t-on cessé de parler latin en Gaule ? », *Annales ESC*, t. 21, 1966, p. 346-356.
47. NORDEN Eduard, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 vol., Leipzig, 1898.
48. PEI M., *The Language of the Eighth Century Texts in Northern France. A Study of the Original Documents in the Collection of Tardif and other Sources*, New-York, 1932.
49. PIRENNE H., *L'instruction des marchands au Moyen Age*, *Annales d'hist. éc. et soc*, t. 1, 1929, p. 13-28.
50. PIRENNE H., « De l'état de l'instruction des laïcs à l'époque mérovingienne », *Revue Benédictine*, t. 46, 1934, p. 165-177.
51. REICHENKRON G., *Historische Latein-Altromanische Grammatik, I Teil : Das sogennante Vulgärlatein und das Wesen der Romanisierung*, Wiesbaden, 1965.
52. RICHÉ Pierre, *Éducation et culture en Occident barbare, VIe-VIIIe siècle (3)*, Paris, 1973.
53. RICHÉ Pierre, *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Age*, Paris (Aubier), 1979.
54. RICHTER M., « Kommunicationsprobleme im lateinischen Mittelalter », *Historische Zeitschrift*, t. 222, 1976, p. 43-80.
55. ROGER M., *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris, 1905.
56. SABATINI F., « Dalla "scripta latina rustica" alle "scriptae romanze" », *Studi Medievali*, t. 3, 9, 1968, p. 320-358.
57. SALMON P., « Le texte biblique des lectionnaires mérovingiens », dans *La Bibbia nell'alto mediœvo, Settimana 10*, Spolète, 1963, p. 491-519.
58. STRAKA G., *Les sons et les mots*, Paris, 1979.
59. TRAUBE L., *Vorlesungen und Abhandlungen (2)*, 3 vol., Munich, 1965.
60. UYTFANGHE VAN M., « Le latin des hagiographes mérovingiens et la protohistoire du français », *Romanica Gandensia*, t. 16, 1976, p. 5-89.

61. VÄÄNÄNEN V., *Le latin vulgaire des inscriptions pompéiennes (3)*, Berlin, 1958.
62. VÄÄNÄNEN V., *Introduction à l'étude du latin vulgaire (2)*, Paris, 1967.
63. WARTBURG VON W. (trad.), *La fragmentation linguistique de la Romania*, Paris, 1967.
64. WOLFF Ph., *Les origines linguistiques de l'Europe occidentale (2)*, Toulouse, 1982.
65. ZINK M., *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, 1976.
66. ZUMTHOR P., *Langue et technique poétiques à l'époque romane (XIe-XIIIe siècle)*, Paris, 1963.

B — *Publications depuis 1981*

1. ATSMA H. (éd.), « La Neustrie, Les pays au Nord de la Loire de 650 à 850 », *Beihefte der Francia*, 2 vol., Sigmaringen, 1989.
2. ATSMA H. (éd.), « Le fonds des chartes mérovingiennes de Saint-Denis, Rapport sur une recherche en cours », dans *Le haut Moyen Age en Ile-de-France*, dans *Mémoires de la féd. des soc. hist. et arch. de Paris et de l'Ile-de-F.*, t. 32, 1981, p. 259-272.
3. ATSMA H. et VEZIN J. (edd.), *Chartae Latinae antiquiores, Facsimile-edition of the Latin Charters Prior to the Ninth Century (Corpus des actes privés originaux du HMA conservés en France)*, série 13 des *CLA*, Zurich, 1981 sqq.
4. BANNIARD M., « *Vox agrestis* : quelques problèmes d'élocution de Cassiodore à Alcuin », dans *Études Antiques, D'Hippocrate à Alcuin*, n° spécial de *Trames*, Limoges, 1985, p. 195-208.
5. BANNIARD M., « *Iuxta uniuscuiusque qualitatem* : l'écriture médiatrice chez Grégoire le Grand », dans *Grégoire le Grand*, col. CNRS, edd. J. FONTAINE, R. GILLET, Paris, 1986, p. 477-487.
6. BANNIARD M., « Théorie et pratique de la langue et du style chez Alcuin : rusticité feinte et rusticité masquée », *Francia*, t. 13, 1986, p. 579-601.
7. BANNIARD M., « Saint Jérôme et l'*elegantia* d'après le *De optimo genere interpretandi* (ep. 57) », dans *Jérôme entre l'Orient et l'Occident, Colloque de Chantilly (1986)*, Paris, 1988, p. 305-322.
8. BANNIARD M., *Genèse culturelle de l'Europe (Ve-VIIIe siècle)*, Paris, 1989.
9. BANNIARD M., « Latin et communication orale en Gaule : le témoignage de la *Vita Elegii* », dans *L'Europe au VIIe siècle : changement et continuité*, Colloque CNRS/Warburg Institute, Londres, 1992, p. 58-86.
10. BANNIARD M., « Genèses linguistiques de la France », dans *La France de l'an Mil*, dir. R. DELORT et D. IOGNA-PRAT, Paris, 1989, p. 214-229.
11. BANNIARD M., « Normes culturelles et réalisme langagier en Lusi-

tanie au VI[e] siècle : Les choix de Martin de Braga », dans *Actes du XIV Centenario del Concilio III de Toledo 589-1989*, Tolède, 1991, p. 661-676.
12. BANNIARD M., *Viva voce : Communication écrite et communication orale du IV[e] au IX[e] siècle en Occident Latin*, Paris *(Études Augustiniennes)*, 1992.
13. BANNIARD M., « La rouille et la lime : Sidoine Apollinaire et la langue classique en Gaule au V[e] siècle », dans *Mélanges J. FONTAINE (éd. L. HOLTZ)*, Paris, 1992, t. 1, p. 413-427.
14. BANNIARD M., « Rhabanus Maurus and the Vernacular Languages », dans R. WRIGHT (éd.), *Latin and the Romance Languages in the Early Middle Ages*, Londres et New York, 1991, p. 164-174.
15. BANNIARD M., « La cité de la parole : saint Augustin entre la théorie et la pratique de la communication latinophone », dans *Actes du colloque De doctrina christiana, a Classic of Western Culture* (Notre-Dame, USA, 1991), sous presse pour 1993.
16. BANNIARD M., « Seuils et frontières langagières dans la Francia romane du VIII[e] siècle », dans *Actes du colloque Charles Martel et son temps* (Francfort 1992), à paraître dans les *Beihefte zur Francia*, en 1993.
17. BANNIARD M., « Language and Communication in Carolingian Europe », dans *New Cambridge Medieval History*, t. 2, Part 4, 20 pages dact., sous presse pour 1995.
18. BANNIARD M., « Latin tardif et français prélittéraire : observations de méthode et de chronologie », 30 pages dact., sous presse dans le *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, 1993.
19. COLLINS R., « Beobachtungen zur Form, Sprache und Publikum der Prosabiographien des Venantius Fortunatus in der Hagiographie der römischen Gallien », *ZKG*, t. 92, 1, p. 16-38.
20. FLOBERT P., « La date de l'*Appendix Probi* », *Filologia e forme letterarie, Studi offerti a F. Della Corte*, Urbino, 1987, t. 4, p. 299-320.
21. FLOBERT P., « Le témoignage épigraphique des apices et des *I longae* sur les quantités vocaliques en latin impérial », dans *Latin vulgaire-Latin tardif II, Actes du II[e] colloque international (Bologne, 1988)*, Tubingen, 1990, p. 101-110.
22. FONTAINE J., « De la pluralité à l'unité dans le latin carolingien », dans *Settimana 27*, Spolète, 1981, p. 765-818.
23. FONTAINE J., « La naissance difficile d'une latinité médiévale : mutations, étapes et pistes », *BAGB*, t. 40, 1981, p. 360-368.
24. HEENE KATRIEN, « *Audire, legere, uulgo* : an Attempt to define Public Use and Comprehensibility of Carolingian Hagiography », dans R. WRIGHT, *Latin and Romance Languages*, p. 146-163.
25. HERMAN J., « La différenciation territoriale du latin et la formation des langues romanes », dans *Actes du XVII[e] congrès international de linguistique et de philologie romanes*, t. 2, Marseille, 1982, p. 15-62.

26. HERMAN J., « Spoken and Written Latin in the Last Centuries of the Roman Empire. A Contribution to the Linguistic Theory of the Western Provinces », dans WRIGHT R., *Latin and the Romance Languages*, p. 29-43.
27. HERMAN J., *Du latin aux langues romanes* (recueil d'articles), Tübingen, 1990.
28. HOLTZ L., *Donat et la tradition de l'enseignement de l'art grammatical. Étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IVe-IXe siècle) et édition critique*, Paris, 1981.
29. LANCEL S., « Fin et survie de la latinité en Afrique du Nord », *Revue des Études Latines*, t. 59, 1981, p. 269-297.
30. MCKITTERICK R., *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, 1989.
31. MCKITTERICK R., *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, Cambridge, 1990.
32. MCKITTERICK R., « Latin and Romance : an Historian's Perspective », dans R. WRIGHT, *Latin and the Romance Languages*, p. 130-145.
33. LONGERE Jean, *La prédication médiévale*, Paris, 1983.
34. LÖFSTEDT B., « Rückschau und Aufblick auf die vulgärlateinischen Forschung », *ANRW*, 2, 29, 1982, p. 453-479.
35. PENSADO C., « How was Leonese Vulgar Latin Read ? », dans R. WRIGHT, *Latin and Romance Languages*, p. 190-204.
36. RICHTER M., « Latina lingua-sacra seu uulgaris ? », dans *The Bible and Medieval culture*, edd. LOURDAUX W. et VERHELST D., Louvain, 1979, p. 16-34.
37. RICHTER M., « Die Sprachenpolitik Karls des Grossen », dans *Sprachwissenschaft*, t. 7, 1982, p. 412-437.
38. RICHTER M., « A quelle date a-t-on cessé de parler latin ? A propos d'une question mal posée », *Annales ESC*, t. 38, 1983, p. 439-448.
39. RICHTER M., « Towards a Methodology of Historical Sociolinguistics », *Folia Linguistica Historica*, t. 6/1, 1985, p. 41-61.
40. RICHTER M., « *Qui scit litteras scribere, nullum putat esse laborem*. Zur Laienschriftlichkeit im 8. Jahrhundert », dans *Actes du colloque de Francfort sur Charles Martel*, à paraître comme *Beihefte der Francia* (1993).
41. VÄÄNÄNEN V., *Recherches et récréations latino-romanes*, Naples, 1981.
42. VÄÄNÄNEN V., « Le problème de la diversification du latin », *ANRW*, t. 2, 29, 1, 1983, p. 480-506.
43. VIOLANTE C., « Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centrosettentrionale, secoli V-X », dans *Settimana 28*, Spolète, 1982, p. 963-1158.
44. UYTFANGHE VAN M., « Histoire du latin, protohistoire des langues romanes et histoire de la communication », *Francia*, t. 11, 1984, p. 579-613.

45. UYFTANGHE VAN M., « L'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne », *Studia patristica*, t. 16/2, 1985, p. 52-62.
46. UYFTANGHE VAN M., *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne* (600-750), Bruxelles, 1987.
47. UYFTANGHE VAN M., « Les expressions du type *quod uulgo uocant* dans les textes latins antérieurs au Concile de Tours et aux serments de Strasbourg : témoignages lexicologiques et linguistiques de la 'langue rustique romaine' ? », dans *Zeitschift für Romanische Philologia*, t. 195, 1989, p. 28-49.
48. UYFTANGHE VAN M., « The Consciousness of a Linguistic Dichotomy (Latin-Romance in Carolingian Gaul : the Contradictions of the Sources and of their Interpretation) », dans R. WRIGHT, *Latin and the Romance Languages*, p. 114-129.
49. WALSH Th. J., « Spelling Lapses in Early Medieval Latin Documents and the Reconstruction of Primitive Romance Phonology », dans R. WRIGHT, *Latin and Romance Languages*, p. 205-218.
50. WRIGHT Roger, « Late Latin and Early Romance : Alcuin's De Ortographia and the Council of Tours (813 A. D.) », dans *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, Liverpool, 1981, p. 343-361.
51. WRIGHT Roger, *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*, Liverpool, 1982.
52. WRIGHT Roger, « Latin tardio y romance temprano (1982-1988) », *Rev. de Fil. Esp.*, t. 68, 1988, p. 257-269.
53. WRIGHT Roger, « Textos asturianos de los siglos IX y X : Latin barbaro o romance escrito ? », *Lletres asturianes*, t. 41, 1991, p. 21-34.
54. WRIGHT Roger, « On Editing "Latin" Texts Written by Romance-Speakers », dans *Linguistic Studies in Medieval Spanish*, edd. HARRIS-NORTHALL Ray et D. CRAVENS Thomas, Madison, 1991, p. 191-208.
55. WRIGHT Roger (ed.), *Latin and the Romance Languages in the Early Middle Ages*, Londres-New York, 1991.
56. WRIGHT Roger, « The Conceptual Distinction between Latin and Romance : Invention or Evolution ? », dans R. WRIGHT, *Latin and Romance Languages*, p. 103-113.
57. SELIG M., FRANK B., HARTMANN J., (éd.), *ScriptOralia. Le passage à l'écrit des langues romanes*, Tübingen, 1993.
58. ILIESCU M., MARXGUT W. (edd.), *Latin vulgaire - latin tardif III, Actes du IIIe colloque international sur le latin vulgaire et tardif*, Tübingen, 1992.

Médiévales 25, automne 1993, pp. 17-32

Jacques FONTAINE

SULPICE SÉVÈRE TÉMOIN DE LA COMMUNICATION ORALE EN LATIN À LA FIN DU IVe SIÈCLE GALLO-ROMAIN

Le dossier sur saint Martin de Tours, que le Moyen Age appellera à partir de l'époque carolingienne « le petit Martin » *(Martinellus)*, se compose essentiellement de deux pièces majeures : une biographie hagiographique et un dialogue que l'Aquitain Sulpice Sévère, ancien avocat converti à l'ascétisme martinien, écrivit très probablement sur son domaine de Primuliacum, sis dans la région toulousaine, où il avait fondé une communauté d'ascètes. La *Vie de Martin* est écrite vers 397, les *Dialogues* entre 403 et 406[1]. Donc juste avant l'invasion définitive des Gaules par Vandales, Suèves et Alains, le 31 décembre 406, et l'arrivée, dans le Toulousain, des Vandales en 407, puis des Visigots en 412[2]. Épargnée jusqu'alors par l'insécurité croissante des régions plus proches du Rhin, l'Aquitaine, longtemps prospère[3], va connaître une grave crise politique, économique, sociale, et donc culturelle.

On peut donc considérer le dossier martinien comme un témoignage exceptionnel sur l'état de la civilisation et de la culture romaines en Gaule à la veille du déclin de ses campagnes, de ses villes, de ses écoles. L'effort notable de restauration, entrepris par la Tétrarchie un large siècle auparavant, va se trouver radicalement mis en question. Les écoles d'Autun et de Bordeaux — les seules sur lesquelles

1. Datations : voir Cl. STANCLIFFE, *St. Martin and his hagiographer*, Oxford 1983, p. 71sq. et 80. La *Vita Martini* sera citée ici d'après notre éd. dans la coll. des *Sources chrétiennes* (abrégé inf. *Schr*), 167-169, Paris 1967-1969 ; et les *Dialogues* d'après l'éd. Halm du CSEL, 1, 1866, p. 152-216.

2. Sur les dates d'entrée successives des barbares en Aquitaine, cf. M. ROUCHE, *L'Aquitaine des Visigots aux Arabes*, Paris 1979, p. 19-21.

3. Voir p. ex. les premiers chapitres de N. CHADWICK, *Poetry and letters in early christian Gaul*, London 1958 ; les travaux de R. ÉTIENNE sur Ausone, en particulier le ch. 1 de l'*Histoire de Bordeaux*, 1, Toulouse 1980, publiée par S. LERAT, R. ÉTIENNE, etc. ; C. JULLIAN, *Ausone et Bordeaux. Études sur les derniers temps de la Gaule romaine*, Bordeaux 1893 ; et notre conférence sur *L'éclat de la romanité dans l'Aquitaine du IVe siècle*, dans *BAGB*, 1989, 1, p. 72-85.

nous avons conservé quelques renseignements précis — avaient retrouvé depuis un siècle un niveau intellectuel, et donc linguistique, plus qu'estimable. En témoignent le discours d'Eumène sur la restauration des « écoles méniennes », prononcé dans la capitale éduenne en 298, et l'œuvre hautement raffinée du poète et prosateur Ausone de Bordeaux[4]. Homme de lettres et professeur en cette ville avant d'occuper les plus hautes charges dans l'Empire de Valentinien, Ausone fut le maître et l'ami de Paulin de Bazas. Celui-ci devait finir évêque de Nole en Campanie, après s'être converti de manière retentissante à l'ascétisme martinien, et avoir réussi à y entraîner à grand peine son ami Sulpice Sévère. C'est laisser entendre que Sulpice est, avec Paulin et Ausone, l'un des plus illustres représentants de la culture aquitaine en cette fin du IVe siècle, peu avant l'invasion de la Gaule romaine.

Avant même que l'invasion de 406 n'y entraîne l'installation prochaine de populations germaniques et germanophones, la communication en latin s'y trouve-t-elle aussi répandue qu'on pourrait le croire après quatre siècles de romanisation ? En dépit d'une circulation probablement accrue des grands propriétaires terriens lettrés, entre leurs maisons de ville et leurs domaines ruraux, le campagnes sont encore loin d'atteindre, même en Aquitaine, le degré de romanisation et, par suite, de latinisation des villes. La documentation religieuse — textuelle, épigraphique, archéologique — manifeste encore en cette fin du IVe siècle la vitalité des cultes locaux traditionnels, celtiques et préceltiques, en particulier dans ces sanctuaires ruraux auxquels va s'attaquer l'évangélisation martinienne. On peut en inférer que les dialectes préromains étaient encore loin d'avoir disparu[5]. La dualité, sinon l'antagonisme, entre villes et campagnes n'avait fait que s'accentuer à la faveur d'une christianisation qui n'a d'abord touché pleinement que les villes. Si le Christ était pour le poète Endelechius « le seul Dieu que l'on adore dans les cités »[6], il paraît logique d'en déduire qu'il n'en était pas de même dans les campagnes. C'est avec Martin, évêque de Tours de 371 à 397, et avec les évêques gallo-romains de sa génération, que commence une évangélisation plus active des popu-

4. Discours d'Eumène : PANEG. 5 (9), t. 3, p. 103sq. Galletier ; sur Ausone, études regroupées dans R. ÉTIENNE, *Ausone humaniste aquitain*, Bordeaux 1986 ; voir aussi N. CHADWICK (*op. cit.* n. préc.), p. 47-62. Éditions d'Ausone : R.P.H. GREEN, *The works of Ausonius*, Oxford 1991 (texte et riche annotation) ; H.G. EVELYN WHITE, coll. Loeb, 2 vol. (réimpr. 1967 et 1968) : texte et trad. anglaise ; A. ALVAR EZQUERRA, Bibl. Clásica Gredos 146-147, 2 vol., 1990 : trad. espagnole, et copieuse introduction.

5. Voir les indices rassemblés par L. FLEURIOT, *Les origines de la Bretagne*, Paris 1980, p. 55-59 (Quand le gaulois disparut-il ?). Trois d'entre eux se situent à Bordeaux (manuel du médecin Marcellus ; Ausone), en Auvergne (Sidoine Apollinaire) : tous trois au sud de la Loire — comme les textes de Sulpice Sévère examinés *infra* : (n. 35sq.). Mots gaulois chez Ausone : étude récente dans *Romanobarbarica*, 11, 1992.

6. Severus Sanctus Endelechius, ami de Paulin de Bazas (P. NOL. *ep.* 28, 6) et très probablement gaulois (D. KORZENIEWSKI, *Hirtengedichte*, Darmstadt 1976, p. 5), *De mortibus boum*, p. 105sq. : « Dei, magnis qui colitur solus in urbibus, Christus ».

lations paysannes : elle se traduit par des « commandos » offensifs contre les sanctuaires ruraux, comparables à ceux des moines d'Orient qui avaient scandalisé Libanius[7]. Cette évangélisation s'accompagne d'une latinisation accrue, nécessaire à la communication de la parole missionnaire, puis à l'implantation du culte chrétien, de ses liturgies de la Parole, de ses homélies, de ses lectures privées de l'Écriture pour les convertis les plus engagés dans le sacerdoce ou le style de vie monastique.

C'est dans le cadre de ces tensions, anciennes et nouvelles, que l'œuvre de Sulpice Sévère prend une valeur singulière. Elle accorde en effet, aux péripéties de la prédication aux paysans, une place encore plus remarquable que certains poèmes de Paulin de Nole ne le font en Campanie. D'autre part, elle est écrite par l'un des écrivains les plus raffinés de l'âge théodosien, à l'adresse d'un public de lettrés convertis ou près de l'être, mais sur un domaine rural où il serait bien instructif de savoir quel était le niveau de la communication en latin entre le maître et ses paysans. Enfin, même si Vandales et Visigots ne sont pas encore là, il n'est pas exclu que, jusqu'en ce cœur de l'Aquitaine, des colonies de lètes et de soldats paysans barbares aient déjà constitué des îlots importants de germanophonie[8].

Le propos de Sulpice est de faire connaître, et de défendre devant une opinion publique qui est loin de lui être acquise, la vie, l'action et surtout la sainteté d'un soldat romain devenu moine et évêque : c'est du témoignage *sur* Martin et, au moins en partie, *de* Martin, que doit partir notre enquête, comme du centre même de notre dossier, en tentant de remonter du Martin de Sulpice au Martin historique, mais sous l'angle particulier, et pratiquement inédit, de la communication orale[9]. Il s'agira donc aussi d'apprécier, de ce point de vue, tous les *obiter dicta* de Martin que Sulpice a introduits dans ses récits. Le problème de la communication ne se posait pas de la même manière au panégyriste de Martin. Le latin qu'il parlait était conditionné par ses modèles classiques, demeurés dans l'école ceux d'une langue conservatrice, et de haut niveau, distincte du latin tardif que parlaient ses compatriotes aquitains, même un peu lettrés. D'autre part, Sulpice se sentait tenu, lui aussi, par la communication d'un message, et il prenait à ce titre la suite d'un long débat sur les modalités de la communication chrétienne à un public lettré. Enfin, son

7. *Vita Martini* 12-15, et surtout 14, 3sq. (destruction du temple de Levroux), et comm. *ad loc.*, dans *SChr* 134, 1968, p. 768-793. Faits parallèles en Orient : Libanios, *Pro templis, or.* 30, 7sq.

8. Même si ces soldats germains devaient être habitués, dans l'armée romaine des Gaules, à comprendre les ordres donnés en latin dans un *sermo castrensis* ; mais aussi à pouvoir communiquer avec des paysans dont la langue véhiculaire usuelle était un latin élémentaire. Enfin, les enfants des lètes nés en Gaule devaient être d'emblée latinophones, sinon bilingues.

9. L'historicité du personnage présenté par Sulpice n'étant plus mise en doute, comme elle le fut par E. Ch. Babut au début de ce siècle : voir la démonstration convaincante de Cl. Stancliffe dans son livre cité *sup.* n. 1.

public était-il aussi homogène qu'on le penserait d'abord ? Les *Dialogues* apportent sur ce point des demi-aveux, d'interprétation difficile. Car il y a dans cet auditoire, même restreint aux ascètes de Primuliacum et à leurs amis, des niveaux distincts de culture, et, par suite, des susceptibilités qui contredisent l'idéal égalitaire d'une communauté d'ascètes. L'ironie parfois subtile de leurs « piques » mutuelles n'y laisse pas voir aisément la part du jeu et celle de la réaction sincère. De Martin en passant par Sulpice et ses auditeurs, successivement considérés depuis l'observatoire du *Martinellus*, on pourra néanmoins tirer l'image moins inexacte d'une conjoncture linguistique plus complexe qu'il n'y paraîtrait d'abord.

La latinité de saint Martin

Homo inlitteratus[10]. Il ne faut appliquer à Martin cette étiquette critique et apparemment sans nuance qu'après avoir replacé l'épithète dans le contexte de la *Vita Martini* où elle apparaît, mais aussi dans la tradition culturelle romaine dont elle est issue. Dès l'époque classique, le mot n'est pas sans ambiguïté : s'il peut désigner encore — étymologiquement — un *illettré*, il a déjà pris plus largement, et moins brutalement, le sens de notre adjectif *inculte*[11] ; le premier n'a même pas appris ses lettres, le second a ignoré les *litterae* que l'on acquiert chez le grammairien, le rhéteur, le philosophe. En l'occurrence, il est vraisemblable que Sulpice, comme il le fait souvent, a joué ici sur les deux sens. Il veut dire qu'homme d'action et d'oralité, Martin n'a point eu accès à cette culture écrite que l'on transmet et reçoit dans les écoles : il n'a jamais voulu — ni peut-être pu — devenir un *scholasticus*.

Nuance plus importante encore : le contexte dans lequel est porté ce jugement est celui d'un éloge des qualités oratoires de Martin. *Litteratus* et *scholasticus* lui-même, Sulpice récupère avec soin Martin comme un maître — à sa manière — de la *regina rerum oratio*. Faute de pouvoir citer une œuvre écrite de Martin dans ce portrait final de son héros, il vante « ses paroles » et « sa conversation », et admire en lui « tant de savoir, tant de talent, une telle qualité et une telle pureté de parole ».[12] Cette dernière louange est, au moins dans sa forme, de l'ordre de l'hyperbole, puisque Sulpice n'attribue ici à Martin rien de moins que le célèbre éloge décerné à Térence par Jules

10. *Vita* 25, 8 (dernière phrase du portrait) : « Nisi quod mirum est homini inlitterato ne hanc quidem gratiam (puri sermonis : cf. n. 12) defuisse » ; et comm. dans *Schr* 135, p. 1075sq.

11. Telle est, par exemple, la distinction explicitée par Sénèque, *ben.* 5, 13, 3 : « Inlitteratum dicimus non ex toto rudem, sed ad litteras altiores non perductum ».

12. *Vita* 25, 6-7 : « in uerbis et confabulatione eius quanta grauitas... Iesum testor... me ex nullius umquam ore tantum scientiae, tantum ingenii, tantum tam boni et tam puri sermonis audisse ».

César[13]. Il met ainsi en valeur des qualités oratoires d'autant plus étonnantes que l'homme était *inlitteratus* : en termes cicéroniens, cela semble vouloir dire que Martin était spontanément *eloquens* en vertu de sa simple *facundia* naturelle. L'ensemble de cet éloge doit donc être apprécié globalement ; il tend à exprimer et communiquer, en un vocabulaire et avec des thèmes familiers à des *scholastici*, la forte impression qu'a faite sur Sulpice, lors de ses entretiens avec Martin à Marmoutier, la parole nue, incisive et fort persuasive de cet homme d'action, devenu comme évêque un nouvel orateur : un ministre de la Parole évangélique appliqué à parler comme son Maître.

De cette parole martinienne, le *Martinellus* offre bien des exemples qui ne peuvent avoir été aussi purement inventés ou remis en forme que l'étaient traditionnellement les discours rapportés par les historiens romains. On y entend une parole serrée, tranchante, impressive, appropriée à une communication efficace : plus proche de l'*annonce* évangélique du Royaume, et de l'appel à la conversion, que d'une *prédication* en forme. Cette éloquence singulière use d'exemples ou de courtes paraboles, elle prend à parti l'interlocuteur, reprend des thèmes ou même des citations à l'Évangile — que son propos est bien de prolonger et d'actualiser. Cette transparence scripturaire donne à penser que, si Martin n'a probablement pas fréquenté l'école traditionnelle, il avait acquis depuis sa conversion, par la pratique ascétique de la *lectio diuina* à Ligugé puis à Marmoutier, une imprégnation scripturaire qui marqua profondément sa parole d'évangélisateur[14].

Prenons-en deux exemples. D'abord la courte *collatio* entre l'évêque moine et un novice récalcitrant, qui est rapportée dans les *Dialogues*[15]. Il s'agissait de ramener à la raison un ancien soldat converti à l'ascétisme, qui prétendait que sa femme continuât de cohabiter avec lui dans le monastère d'hommes où il venait d'entrer. Pour le convaincre du caractère déraisonnable de son projet, Martin use d'une parabole *ad hominem*, fondée sur la métaphore, dès longtemps familière au christianisme antique, du combat spirituel. De courtes questions appellent de brèves réponses : ce soldat a-t-il pris part à un combat ? A-t-il jamais vu une femme sur un champ de bataille ? Martin laisse l'homme à sa confusion, et conclut par une esquisse du type de combat spirituel réservé aux femmes ascètes : elles doivent le livrer à l'abri de ce que nous appellerions une clôture. Les brèves propositions indépendantes énoncent des préceptes au subjonctif d'ordre. La

13. DONAT, *Vita Terenti* : « puri sermonis amator ».

14. L'existence aujourd'hui reconnue d'authentiques écrits d'Antoine ne permet plus de supposer seulement, chez les plus anciens moines, une culture orale excluant toute alphabétisation. De même, à Marmoutier, il est significatif que l'*ars antiquaria* des copistes est le seul travail manuel admis (*Vita* 10, 6) : il est peu probable que cette activité ait été destinée seulement à procurer à la communauté des revenus, sans que les manuscrits aient d'abord servi à la *lectio diuina* des moines.

15. *Dial.* 2, 11, p. 193, 25sq. Halm.

sentence finale énonce, avec un humour acerbe et quelque peu misogyne, un précepte de vie, dans le style gnomique des livres sapientiaux : « La première vertu d'une femme et sa victoire achevée, c'est de ne point se laisser voir »[16]. Ces mêmes traits se retrouvent, mais au style indirect dans la relation de Sulpice, lorsqu'il évoque un entretien entre son maître et lui, à Marmoutier. Martin y fait l'éloge du renoncement si parfaitement évangélique dont Paulin avait donné un exemple unique en sa génération. Cet éloge est un *exemplum* : il a pour fonction de pousser son auditoire vers des résolutions aussi héroïques. Il se développe dans le même style jussif, un peu exalté (un « macarisme » biblique : « Bienheureuse cette génération ! »), avec la même transparence aux versets évangéliques (en l'occurrence, ceux sur le « jeune homme riche »), et donc au style de la prédication de Jésus, maître à vivre et maître de parole.

Dans cette parole qui évoque les harangues militaires, on doit se demander ce que Martin peut devoir à ses années de service à l'armée. Fils d'officier promis à servir dans le corps d'élite de la garde impériale — d'où étaient sortis tant d'empereurs du IVe siècle —, Martin a-t-il été aussi *illitteratus* que l'affirme Sulpice ? La chose est peu probable au sens premier du mot, et peut-être au sens second. C'est à l'armée que Martin a vraisemblablement pris l'habitude de communiquer aisément avec de hauts personnages, voire avec des empereurs, comme l'a montré Sulpice à propos des entrevues de Martin avec Valentinien, ou avec l'usurpateur Maxime à Trèves[17]. Dans ce *purus sermo* que Sulpice admire encore chez Martin, les usages militaires de l'ancien *candidatus* sont entrés en convergence avec une authentique culture évangélique, aussi bien qu'avec les exigences du dépouillement ascétique. Cette épuration de la parole l'a mis en possession d'un instrument de communication orale à la souplesse toujours adaptée, y compris face à des paysans en possession d'un modeste *basic latin* appris et pratiqué sur les marchés et dans les rues des villes, ou simplement acquis comme une langue maternelle élémentaire.

D'ailleurs, Martin parlait en actes autant qu'en paroles. Vers les foules paysannes, il est allé avec la foi nue de saint Paul, et il aurait pu dire comme lui : « ma parole et ma prédication n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse, mais elles étaient une démonstration faite par la puissance de l'Esprit » (*1 Cor.* 2, 3). Comme jadis le prophète Elie face aux prêtres de Baal, Martin préfère les concours de puissance spirituelle entre les dieux païens et le Christ dont il est convaincu qu'il agit à travers lui. Cette sorte de complicité avec la religiosité archaïque des paysans gaulois assure entre eux et lui une

16. *Ib.* 1, 11, 7 : « Cuius haec prima uirtus et consummata victoria est, non uideri ». Cette sentence, relevée de paradoxe, est-elle de Martin ou de Sulpice ? Sa cohérence avec la métaphore — doublement martinienne — du combat spirituel, longuement filée dans cette courte harangue, plaide en faveur de l'authenticité d'un « mot » de Martin, que Sulpice a pu se borner à polir un peu plus.

17. *Dial.* 2, 5, 5 et 2, 6, 3sq.

communication plus convaincante que des sermons bien argumentés. Un tel détour ne supprimait d'ailleurs pas, en certains cas, les difficultés possibles de la communication verbale, mais rien ne laisse penser, dans les récits de Sulpice, que Martin ait dû recourir à des interprètes.

Le problème de la latinité de Martin, et de son efficacité, est donc à poser à partir d'une expérience de vie singulière. Commencée à l'armée, sa formation est passée par l'expérience cruciale, et longuement poursuivie, de la *lectio diuina*, par les leçons décisives d'Hilaire de Poitiers, par l'entraînement de l'évêque à la pratique constante d'une parole publique consacrée à annoncer le Royaume de Dieu, et à presser les auditeurs réticents d'y entrer pleinement en adoptant le style de vie ascétique. L'Évangile et les Actes des Apôtres, médités et « ruminés » comme disait son contemporain Ambroise de Milan, lui offraient le modèle d'un langage apostolique, converti à une simplicité transparente, mais également armé pour le combat spirituel et les affrontements personnels. C'est aussi le sens de ce titre de *uere apostolicus* que lui a justement décerné la *Vita Martini* (7, 7). Par son *sermo humilis*, il s'est trouvé plus proche du *sermo rusticus* des hommes des champs que du *sermo scholasticus* des lettrés passés par les écoles des villes.

La culture de Sulpice Sévère

La trajectoire culturelle de Sulpice fut radicalement distincte. Cet ancien avocat, ami de Paulin, introduit par son mariage dans la haute société aquitaine, fut et resta un *scholasticus*, de ses études probablement bordelaises à son activité littéraire à Primuliacum. Il appartient à ce milieu élitiste, et fier de l'être, pour qui le maintien du patrimoine littéraire et linguistique reçu des anciens est un privilège et un devoir vital. Est-ce par une sorte de gageure, plus littéraire que spirituelle, que Sulpice entreprit de faire connaître en un latin particulièrement élégant le héros d'une sainteté peu nourrie aux lettres profanes ? On doit observer d'abord que Sulpice n'est pas entré sans réticences dans les rangs des admirateurs de Martin. La disparition prématurée de sa femme y a sans doute moins contribué que les pressions conjointement exercées sur lui par son ami Paulin — converti enthousiaste —, et sa belle-mère Bassula[18]. Et le fait est que Sulpice ne s'est jamais décidé à quitter son Aquitaine, en dépit des objurgations que Paulin lui adressait depuis la Campanie.

18. Si indécise qu'en soit pour nous la figure, Bassula apparaît comme une sorte d'« agapète » parmi les disciples de Martin, et comme une maîtresse femme. Cette « socrus sancta » (P. NOL. *ep.* 5, 6) a imposé à son gendre son enthousiasme pour le saint maître de Tours, et elle a favorisé ses premiers essais littéraires martiniens, en lui fournissant des sténographes, mais elle les chargea ensuite de dérober les moindres écrits de Sulpice (cf. SVLP. SEV. *epist.* 3, s.p.).

Même à Primuliacum, Sulpice nous apparaît avec le profil d'un propriétaire terrien converti à un christianisme tempéré, plus proche du style de vie d'Ausone que des décisions radicales de Paulin. Tout au plus accepte-t-il de se faire l'imprésario littéraire d'un médiateur spirituel plus illustre. Il peut justifier cette fidélité à une vocation littéraire par l'exemple même de Paulin, resté à Nole poète, épistolier, panégyriste impérial. Il peut aussi se prévaloir de sa pieuse intention d'acquérir des mérites spirituels particuliers, en proposant aux lecteurs l'imitation d'une vie exemplaire qui « les incitera à la vraie sagesse, à la milice céleste et à la vertu divine ».[19] Mais il faut regarder de plus près cette longue préface, qui restera la charte du genre hagiographique en latin.

Cette sorte de manifeste contient en effet des précisions théoriques sur les fins et les moyens de la communication hagiographique. Ces précisions sont à prendre avec précaution, car l'auteur y joue avec des lieux communs : dans les perspectives d'une *captatio beneuolentiae*, il se propose de divertir le lecteur au moins autant que de l'instruire. L'auteur y dit d'abord sa crainte, bien conventionnelle, que « son langage peu soigné ne déplaise au lecteur ».[20] Quintilien déjà recommandait aux orateurs ce *locus humilitatis propriae* dont E.R. Curtius a suivi les destinées, si durables dans la littérature occidentale[21]. Il est d'ailleurs exposé ici en une phrase périodique dont la *concinnitas* et les clausules soignées démentent par avance l'aloi de cette fausse humilité : on peut croire d'abord à un jeu de princes, à l'adresse d'un public entendu.

Pourtant, l'idée s'approfondit ensuite de telle sorte, à travers trois antithèses, qu'il est difficile de n'y voir que convention pure. Il faut, dit Sulpice, « bien peser les choses plus que les mots », se rappeler que « le royaume de Dieu ne se fonde point sur l'éloquence, mais sur la foi », et que « le salut n'a point été prêché au monde par des orateurs, mais par des pêcheurs ».[22] Bien avant Cyprien, Cicéron avait exprimé la première antithèse dans ses *Tusculanes*[23]. Il existe donc une filière antique de cette première maxime, qui subordonne les valeurs de la forme à celles du contenu. La même exigence de transparence des mots aux choses avait été reprise par Sénèque traçant l'idéal d'un style philosophique, puis par Cyprien esquissant la

19. *Vita* 1, 6 : « Si uitam sanctissimi uiri, exemplo aliis mox futuram, perscripsero, quo utique ad ueram sapientiam et caelestem militiam diuinamque uirtutem legentes incitabuntur ».

20. *Ib.* ded. 1 : « ne sermo incultior legentibus displiceret ».

21. Comm. dans *Schr* 134, p. 369. QVINT. 4, 1, 8 : « si nos infirmos... imparatos dixerimus » ; et E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, Paris 1956, p. 504sq. (Formules de dévotion et d'humilité).

22. *Vita*, ded. 3-4 : « a lectoribus postulabis ut res potius quam uerba perpendant, ...quia regnum Dei non in eloquentia sed in fide constat. 4. Meminerint etiam salutem saeculo non ab oratoribus,...sed a piscatoribus praedicatam ».

23. Comm. dans *Schr* 134, p. 380sq. CIC. *Tusc.* 5, 11, 32.

conversion d'un style authentiquement chrétien[24]. Pour Sulpice avocat de Martin, cette exigence coïncidait aussi avec l'exemple, à la fois évangélique et ascétique, du pragmatisme martinien.

En revanche, les deux antithèses suivantes relèvent d'une tradition spécifiquement chrétienne. L'opposition entre l'éloquence et la foi se trouvait déjà chez saint Cyprien, selon lequel « la pure simplicité de l'expression ne s'appuie pas sur l'éloquence pour fournir des arguments à la foi, mais sur les faits »[25]. Cette simplicité est celle des simples pêcheurs que Jésus fit prêcheurs de son message. L'antithèse entre orateurs (ou sénateurs) et pêcheurs — *oratores/piscatores* — était familière aux plus grands écrivains chrétiens du IVe siècle[26]. Elle rappelait tout écrivain chrétien, le plus souvent un *litteratus* s'il n'avait même commencé par être un *scholasticus* au sens professionnel du mot, aux exigences d'une esthétique évangélique. Mais la pratique de ces écrivains lettrés n'en a guère été influencée : un peu chez Jérôme et Augustin, mais bien peu chez Sulpice Sévère.

Sulpice passe enfin les limites de l'exagération, en affirmant qu'au moment de se mettre à écrire, « il a décidé en son for intérieur de ne pas rougir des solécismes, n'ayant jamais atteint un savoir considérable en ces matières... et le peu que jadis, peut-être, j'avais butiné dans ces études, je l'avais tout entier perdu pour m'en être si longtemps désaccoutumé ». Ce mensonge si joliment tourné ne pouvait tromper personne. Comme s'il voulait allusivement mettre en garde son lecteur contre une acceptation trop littérale de ses prétendus aveux, l'auteur commence par les exprimer en des termes qu'il emprunte au premier vers d'un des plus célèbres prologues de Térence[27]. Est-ce donc un pur badinage, un peu cynique, sur l'impossible conversion de son style ? En fait, si quelques passages des récits de Sulpice n'excluent pas certain maniérisme[28], ce n'est pas Apulée qui est le principal modèle de son style narratif, mais très précisément Salluste. C'est à travers le classicisme austère et rétracté du style de l'historien que Sulpice a fait un pas en direction d'une simplicité à la fois évangélique et martinienne.

Face à la surcharge baroque de ce style contourné et redondant, qu'est souvent le *stilus scholasticus* dans la prose d'art tardive (voir

24. SEN. *ep.* 75, 5 ; CYPR. *ad Donat.* 2, et comm. dans nos *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle*, Torino 1968, ch. 6.

25. CYPRIEN, *ib.* : « uocis pura sinceritas non eloquentiae uiribus nititur ad fidei argumenta, sed rebus ».

26. Références dans E. AUERBACH, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike...*, Bern 1968, p. 37 ; et H. HAGENDAHL, *Piscatorie et non Aristotelice, Zu einem Schlagwort bei den Kirchenvätern*, dans *Studia B. Karlgren dedicata*, Stockholm 1959, p. 184-193.

27. *Vita*, ded. 5 : « Ego enim, cum primum animum ad scribendum appuli... » ; citation muette de TER. *Andr.* prol. 1 : « poeta cum primum animum ad scribendum appulit... ».

28. Alternance entre l'imitation de Salluste et quelques « plages » de maniérisme à la manière d'Apulée : voir l'intr. de notre éd., *Schr* 133, p. 105-109.

par ex. Ammien, Symmaque, Orose...), la prose narrative de Sulpice adopte une sorte de *via media* entre les excès opposés de la surabondance et de la nudité. Pour commencer, elle répudie l'abus des figures et des ornements propres au style fleuri. Il faut, sur ce point, prendre au sérieux les déclarations que, dans les *Dialogues*, Sulpice prête au personnage de Gallus, lorsqu'avant de poursuivre le récit des *facta et dicta* de Martin, celui-ci se présente à son auditoire lettré : « Vous entendrez par ma bouche un homme de Sancerre, qui ne dit rien de fardé ni de monté sur le cothurne... Car si vous m'avez reconnu pour disciple de Martin, accordez-moi aussi de pouvoir, à son exemple, mépriser le vain clinquant dans mes paroles et mon vocabulaire orné ».[29] On peut objecter au sérieux de ces prises de position que Gallus est blasonné dans le contexte comme un rustre de Gaulois du nord (...vu d'Aquitaine, si *Gortona* est bien Sancerre, donc sur la Loire moyenne). L'invocation de la référence à Martin n'en gage pas moins le sérieux de cette critique du style fleuri. Le caractère emphatique et décoratif de celui-ci est ici visé par quatre métaphores (fard, cothurne, décorations, ornements), par lesquelles l'esthétique littéraire romaine avait exprimé sa défiance de tout excès formel[30]. Gallus est donc chargé, en ce passage, de suggérer que les excès de style sont des fautes contre la conversion ascétique telle que la prêche et la pratique Martin, et de défendre du même coup la *via media* de Sulpice : sa gageure de rester fidèle à la fois à un style soigné et à un certain évangélisme. Ce caractère tempéré d'un style à la double fidélité évoque l'équilibre visé par Jérôme, dans sa maturité, entre le clinquant de ses premières lettres ascétiques et la sobriété conquise par l'exégète, d'après le modèle de la simplicité biblique[31].

29. *Dial.* 1, 27, 2 : « Audietis me tamen ut Gurdonicum hominem, nihil cum fuco aut cothurno loquentem. Nam si mihi tribuistis Martini me esse discipulum, illud etiam concedite, ut mihi liceat exemplo illius inanes sermorum phaleras et uerborum ornamenta contemnere ». Le *cothurnus* fait-il ici allusion au célèbre reproche adressé par Jérôme à Hilaire de Poitiers, dans sa lettre 58 (datée de 395 et adressée à Paulin de Nole) : *ep.* 58, 10, « Sanctus Hilarius Gallicano cothurno adtollitur » ? Sur ce jugement, voir la note de Dom Paul Antin, dans *RB* 57, 1947, p. 82-88, remaniée dans son *Recueil sur saint Jérôme*, Bruxelles, 1968, p. 251-258. Jérôme entendait bien marquer ainsi que le style d'Hilaire était trop savant pour fournir une lecture accessible aux chrétiens peu cultivés ; cf. fin de la même phrase : « et a lectione simpliciorum fratrum procul est ». Dans la pensée (et le vocabulaire) de Jérôme, *fratrum* pourrait bien désigner des moines.

30. *Fucus* : cf. CIC. de *orat.* 2, 188 et 3, 100 ; *cothurnus*, avec le sens d'« emphase » : P. ANTIN, *ib.* (n. préc.), p. 256, et n. 46 ; *phalerae* caractérise les ornements du style épidictique, pour Fronton, *Aur.* 1 ; *ornamenta* : CIC. *inu.* 1, 32 ; et HOR. *ars* 448 : « ambitiosa recidet ornamenta ».

31. HIER. *ep.* 36, 14 : « Pedestris et cotidianae similis et nullam lucubrationem redolens oratio necessaria est.. Mihi sufficit sic loqui ut intellegar, et ut de scripturis disputans scripturarum imiter simplicitatem. »

Sulpice et son public

Ce débat esthétique oppose en réalité Sulpice à son public, et il concerne les intentions proches et lointaines de l'auteur du dossier martinien. À mesure que la propagande ascétique martinienne rayonnait en Gaule à partir de Tours et de Marmoutier, la diversité des personnes et des milieux touchés, directement ou non, par la parole de l'évêque de Tours s'accroissait d'autant. Il lui fallait donc bien peser ses mots, pour arriver à se faire, comme Paul, « tout à tous pour les gagner ».

Au premier rang des auditeurs lecteurs du *Martinellus*, se placent sans doute les chrétiens convertis à l'ascétisme et entrés en religion martinienne, à Tours, puis à Primuliacum, ou en d'autres communautés comparables. La majorité d'entre eux appartenaient à la haute société, comme le suggère une notation précise du chapitre de la Vie qui décrit la fondation de Marmoutier : « Il y avait là, disait-on, un grand nombre de nobles ».[32] Notation confirmée par les hautes relations de Martin, et par tant d'autres témoignages sur la diffusion de l'ascétisme nouveau dans la Gaule de cette fin du IVe siècle[33]. Elle l'est mieux encore par la qualité des personnalités qui viennent assister au second jour des entretiens rapportés dans les *Dialogues* : ce sont non seulement des moines et des membres du clergé, mais aussi des « officiels » comme l'ancien vicaire Eucher et le consulaire Celse[34]. Ce sont des sympathisants, qu'il ne faut pas décevoir ; on les imagine sur le modèle des snobs de l'ascétisme que Jérôme dénonce à la même époque dans la haute société de Rome. Les convertis de cette espèce aiment s'habiller à l'orientale, en portant des palliums en poil de chameau qu'on leur a rapportés d'Égypte[35]. Il ne fait guère de doute que ces gens-là demandent à être instruits sur Martin, mais en une langue et un style plus que châtiés.

C'est à ce « monde », qui fut et reste le sien, que Sulpice destine ses œuvres martiniennes. C'est pour lui que le raffinement linguistique et littéraire des entretiens de Primuliacum fut aussi rehaussé par son talent. Il n'eut guère, pour cela, à forcer la note : par leur ton, leur ferveur discrète, la pratique d'un *sermo* à la tenue encore très classique, ces entretiens spirituels restent encore proches (et probablement nostalgiques) des « dialogues de villa » cicéroniens. La tenue

32. *Vita* 10, 8 : « Multi inter eos nobiles habebantur » ; comm. dans *Schr* 134, p. 683.

33. Vue d'ensemble dans C. JULLIAN, « Note gallo-romaine 97 », dans *REA*, t. 24, 1922, p. 306sq. : 2. Les relations de saint Martin ; Cl. STANCLIFFE (*op. cit.*, *sup.* n. 1), entre autres p. 335sq. ; plus généralement, notre étude sur « L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IVe et Ve siècles », dans *RSLR* 15, 1979, p. 28-53.

34. *Dial.* 3, 1, 7.

35. *Vita* 10, 8 : « Plerique camelorum saetis uestiebantur » ; et comm. dans *Schr* 135, p. 681-682. Sulpice en avait envoyé un à Paulin : P. NOL. *ep.* 29, 1 (texte cité et traduit *ib.* p. 682). Sur les déguisements ascétiques de certaines matrones romaines, page célèbre de Jérôme, *ep.* 22, 27, commentée par A. de VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, 1, *Le monachisme latin (356-385)*, Paris, 1991, p. 263-267.

de leur langue est comparable à celle des entretiens de Cassiciacum, tels que les rapportent les premiers *Dialogues* d'Augustin. Les retrouvailles initiales des principaux protagonistes, au retour de Postumianus, le pèlerin tout juste arrivé d'Orient, ouvrent le livre sur une scène émue, souriante, élégante ; elles posent avec justesse le climat de sociabilité et de courtoisie raffinées qui règne entre Sulpice et ses amis. La qualité de la langue et du style reste, en cet ascétère rural, digne d'un auditorium urbain, et les deux exposés ressemblent fort à des *recitationes* : menaces et désastres des frontières rhénanes sont encore bien loin de l'Aquitaine.

Le consensus n'y règne pourtant pas, en matière de langage, aussi facilement que le prologue pourrait le laisser penser. On le voit bien dans la page la plus haute en couleur de ces *Dialogues* : l'algarade de Postumianus contre les déclarations d'humilité de Gallus, ce disciple de Martin arrivé de Tours tout exprès pour prendre la parole dans ce « meeting » ascétique. L'apport de cette dispute à notre enquête est ambigu, mais considérable.

Gallus commence par articuler en antithèses sa crainte d'avoir à s'exprimer devant un parterre d'Aquitains lettrés. Ses déclarations évoquent aussi le *locus humilitatis* de Sulpice lui-même dans la préface de la *Vita Martini* : « A vrai dire, dit Gallus, bien que pour ma part je ne sois guère de force à porter un si lourd fardeau, me voici néanmoins contraint, par les exemples d'obéissance qu'a précédemment rapportés Postumianus, à ne point refuser la tâche que vous m'imposez. Mais quand je pense que le pauvre Gaulois que je suis va ouvrir la bouche au milieu d'Aquitains, je redoute que ma parole, par l'excès de sa rusticité, ne heurte vos oreilles pleines d'urbanité ».[36] En associant et, pour ainsi dire, en superposant avec trop d'ingéniosité les antithèses entre Gaulois (du Nord) et Aquitains, rusticité et urbanité, discours dépouillé et ornements du style, Gallus semble sous-entendre une incompatibilité tout à la fois ethnique, sociale, culturelle, voire religieuse, entre les martiniens du Nord — ceux de Tours et de la Loire —, seuls fidèles jusqu'en leur parole à l'exemple de Martin, et leurs imitateurs pâles et imparfaits : les martiniens trop lettrés de l'Aquitaine méridionale. À une époque où Gaule du Nord et Gaule du midi sont administrativement partagées entre deux vicariats distincts, ce conflit quasi régionaliste a bien des raisons de retenir l'attention[37].

36. *Dial.* 1, 27,1 : « Ego plane, inquit Gallus, licet impar sim tanto oneri, tamen relatis superius a Postumiano oboedientiae cogor exemplis, ut munus istud, quod imponitis, ne recusem. Sed, dum cogito me hominem Gallum inter Aquitanos uerba facturum, uereor ne offendat uestras nimium urbanas aures sermo rusticior ». La suite de cette déclaration répudie (en un langage fleuri !) tout langage orné, pour un disciple de Martin : texte *sup.* n. 29.

37. Nous avons déjà mis en lumière cette antithèse — linguistique, culturelle et ascétique — entre Martiniens du Sud et Martiniens du Nord : voir notre communication (au colloque de Lyon de 1981, *La patrie gauloise d'Agrippa au VIe siècle*), sur « L'apport du christianisme à la prise de conscience de la "patrie gauloise" sous la dynastie théodosienne », *Actes du colloque*, Lyon 1983, p. 161-201 (et particulièrement 190-191 : première exégèse de la présente page des *Dialogues*).

On conçoit que Postumianus se sente d'autant plus piqué au vif par ces insinuations que Gallus l'accuse de l'avoir contraint à parler : le *fucus*, pour lui, n'est pas à chercher du côté où Gallus le dénonce obliquement. Insinuation, encore, dans le couple, classique et originellement cicéronien, rusticité/urbanité : faut-il les entendre au sens littéral ou au sens métaphorique ? S'agit-il d'opposer, par une sorte de retour à l'étymologie des deux termes latins, l'inculture des campagnards à l'élégance verbale des citadins ? En l'occurrence, même, les paysans des bords de Loire à ces Bordelais trop fiers de leur éloquence ? Le contexte immédiat de la page ne permet pas d'exclure ici ce sens premier, puisqu'un peu plus loin, Gallus va se désigner lui-même pompeusement, en disant : « Nous autres, Gaulois de la campagne... ».[38]

Cette *cauillatio* de Gallus, face à ses auditeurs aquitains, agace assez Postumianus pour qu'il coupe la parole à Gallus sur un ton irrité : « Dis donc », dit Postumianus, « parle en celtique ou, si tu préfères, en gaulois, pourvu que tu nous parles de Martin. Mais je crois pour ma part que, même si tu étais muet, les mots ne te manqueraient pas pour parler de lui avec éloquence... D'ailleurs, étant un lettré, tu te comportes justement avec autant d'artifice qu'un lettré, quand tu te disculpes de ton inexpérience. Car tu débordes d'éloquence. Mais il est inconvenant qu'un moine soit aussi retors, et un Gaulois aussi madré ! ».[39] Voilà Gallus démasqué : il a imprudemment joué au paysan du Danube (en l'occurrence : de la Loire), pour enrober ses critiques finales, les plus graves : l'infidélité aux exigences de la parole ascétique « convertie ».

Celtice *uel, si mauis, Gallice*. Postumianus raille : le contexte ne laisse place à aucun doute possible sur ce point. Car on ne peut admettre ici l'alternative absurde entre parler celtique et parler gaulois, le gaulois étant bien la langue celtique parlée dans les Gaules. Mais comment comprendre alors la valeur commune de ces deux adverbes ? S'agit-il de langue ou simplement d'accent — comme vient de le plaider de manière séduisante une étude récente[40]. Ceci, sans

38. « nos rustici Galli » : texte et contexte *inf.* n. 43.

39. *Dial.* 1, 27, 4 : « Tu uero, inquit Postumianus, uel Celtice aut, si mauis, Gallice loquere, dummodo Martinum loquaris. Ego autem credo quia, etiamsi mutus esses, non defutura tibi uerba quibus Martinum facundo ore loquereris... Ceterum cum sis scholasticus, hoc ipsum quasi scholasticus artificiose facis, ut excuses imperitiam, quia exuberas eloquentia. Sed neque monachum tam astutum, neque Gallum esse decet tam callidum. »

40. M. Banniard, « La rouille et la lime : Sidoine Apollinaire et la langue classique en Gaule au Ve siècle », dans *De Tertullien aux mozarabes, Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, 1, Paris, 1992, p. 413-428. La « squama Celtici sermonis », par laquelle Sidoine, *ep.* 3, 3, 2, désigne les restes d'accent gaulois dont vient de se dépouiller le parler de la noblesse arverne, serait, selon M. B. p. 421, « l'accent particulier des latinophones de sa province ». Cette hypothèse séduisante s'exprime dans une métaphore encore plus suggestive, si l'on comprend que *squama* ne désigne pas une « écaille », mais, par métonymie, la vieille peau morte que les reptiles abandonnent chaque année : le latin des amis de Sidoine aurait fait en quelque sorte peau neuve en abandonnant ses dernières attaches phonétiques avec le gaulois — ce qui ne serait pas ici le cas de Gallus, du moins dans les railleries de Postumianus ?

compter un autre et double jeu de mots possible sur le sens de *Gallice* : faut-il entendre « en Gaulois » du Nord, par opposition aux Gaulois d'Aquitaine — ce que suggère le contexte antérieur immédiat ? Ou bien « en Gallus » (que tu es par ton nom) ? Le jeu de mots apparaît donc à quatre entrées : il en est d'autant plus raffiné et satirique.

Gallus ne se démonte pas pour si peu. Le plus remarquable est qu'il ne refuse pas d'avouer aussitôt, sans détours, sa qualité de *scholasticus*, mais qu'il n'en persiste pas moins à tenir sérieusement son personnage de Gaulois proche encore du peuple celtophone, et à employer — en le soulignant comme par défi — un mot gaulois latinisé, usuel dans le latin gallo-romain. D'une part, en effet, il commence son récit martinien en évoquant explicitement « ces premiers temps où, abandonnant les écoles, j'ai rejoint le bienheureux... »[41] ; et il enchérira encore de manière provocante, en citant plus loin un vers de Stace, et en introduisant dans l'insérende de sa citation cette parenthèse narquoise : « Nous usons d'un vers de lettré, puisque nous pérorons entre lettrés ! ».[42] Mais d'autre part, il « pose » de manière ostentatoire aux côtés des paysans celtophones, et face aux lettrés hellénisants, pour faire passer la citation du mot celtique latinisé *tripeccia*, en ces termes : « Quant à Martin, il était assis sur un petit siège rustique comme ceux dont se servent les jeunes esclaves, et que nous autres paysans gaulois nous appelons des tabourets *(tripeccias)*, tandis que vous autres lettrés, ou du moins toi qui viens de Grèce, vous les dénommez trépieds ».[43]

Plus que Sulpice, Gallus apparaît ainsi au carrefour de trois types de communication, sinon proprement de trois cultures : celle des lettrés des grandes villes, celle des ascètes martiniens, celle des locuteurs rustiques des campagnes le plus conservatrices. Sulpice a tiré précisément des effets comiques des transformations à vue de ce personnage, qui peut jouer tour à tour les savants, les ascètes, et même les rustres. On entrevoit qu'il pouvait choisir à volonté le registre de son latin, sinon même de son accent : raffiné et ironique ; évangélique et direct ; populaire et mêlé de vocables celtiques. Sulpice s'est diverti à en faire un personnage ambigu, quelque peu provocateur, et comme

41. *Dial.* 2, 1, 1 : « Quo primo igitur tempore, relictis scholis, beato me uiro iunxi... ». L'emploi d'*igitur* est un tic stylistique sallustéen familier à Sulpice : voir en particulier le début du récit de la *Vita* 8, 1 : « Igitur Martinus Sabaria Pannoniarum oppido oriundus fuit... » ; et comm. dans *Schr* 134, p. 430. Ce tic amène à se demander si la phrase initiale du récit de Gallus n'imiterait pas ici quelque début célèbre de récit autobiographique antique. Pour de telles citations muettes, comparer aussi, en effet, la reprise du premier vers de l'*Andrienne* dans la préface de la *Vita* : parallèle cité *sup.* n. 27.

42. *Dial.* 3, 10, 4 : « Nimirum, ut dixit poeta nescio quis (utimur enim uersu scholastico, quia inter scholasticos fabulamur), "captiuumque suem mirantibus intulit Argis" (= STACE, *Thébaïde*, 8, 751) ». Citation d'autant plus inattendue et recherchée qu'il ne s'agit pas ici d'un sanglier, mais d'un gros poisson (un exocet, *esocem*).

43. *Dial.* 2, 1, 4 : « sedentem uero Martinum in sella rusticana, ut sunt istae in usibus seruulorum, quas nos rustici Galli tripeccias, uos scholastici, aut certe tu qui de Graecia uenis, tripodas nuncupatis ».

le *gracioso* de ses *Dialogues*. L'important est pour nous qu'il ait ainsi levé un coin du voile sur la pluralité de la communication orale en latin dans le milieu des ascètes martiniens, et qu'il nous ait ainsi permis de pratiquer une sorte de petite coupe linguistique à travers la société gallo-romaine.

Le problème posé à Sulpice Sévère par le choix d'un registre de langue approprié au passage de la communication apologétique qu'il voulait établir avec les amis et les ennemis de Martin, est encore analogue à celui qui s'était posé à Juvencus, pour faire passer de la manière la plus acceptable le message évangélique à des lettrés hispano-romains. Dans la mesure où le modèle du Christ demeure si présent dans les actes et les paroles de Martin, l'analogie est encore plus parlante.

Mais sur cette voie qui risquait de mener à une surenchère stylistique, pour aboutir à une variante chrétienne du *stilus scholasticus*, Sulpice a été retenu à la fois par ses goûts personnels, par sa culture biblique, par l'ambition d'écrire aussi pour tous les publics latinophones, et surtout, finalement, par les exigences ascétiques de Martin autant que par l'exemple de sa parole. Sa prédilection pour Salluste, dont le tempérament pessimiste et critique s'accordait au sien, lui a fait inventer un compromis heureux entre les exigences de son public le plus lettré et la sobriété ascétique d'un style chrétien converti — finalement mieux que celui de son ami Paulin. Comme pour Martin, la pratique de la Bible, et en particulier de l'Évangile, a constitué pour l'ascète de Primuliacum un important adjuvant à cette cure de simplicité. La rencontre entre la parole évangélique — celle de Martin ou, directement, celle de l'Écriture — et le style nerveux de Salluste a permis à l'auteur de la *Vie de Martin* et des *Dialogues* de produire une oeuvre durable : elle était promise par la qualité même, mais aussi la souplesse et pour ainsi dire la polyvalence, de ses moyens de communication littéraires, à accompagner et promouvoir durablement le culte de Martin dans le temps et l'espace de la latinité occidentale.

Il est notable que cette réussite soit aussi due au fait que Sulpice a su gommer de son sallustianisme les traits les plus voyants, et comme tels les plus « datés » du style de l'historien : la recherche des mots insolites et archaïques ; une concentration elliptique qui fait parfois penser à la formule d'Horace en son *Art poétique : breuis esse laboro, obscurus fio* (*AP* 25) ; enfin, la tension d'une asymétrie constante qui n'échappe pas toujours à la raideur du cliché. Sulpice a détendu les procédés d'art de Salluste ; il a su par là se rapprocher du naturel oral de l'*Umgangsprache*, voire, plus concrètement, de la parole martinienne. L'éclectisme de ses lectures a profité à cette détente, et aussi à la variété d'un style où les leçons de la *concinnitas* cicéronienne sont rarement oubliées. Il a tissé ainsi, dans une langue littéraire à la fois incisive et agile, les fils épars de divers types de communication latine dans la Gaule de son temps. Ce faisant, il a retardé la rupture entre

langues écrites et langues parlées, latin littéraire et latin instrumental. Y compris à l'âge carolingien, où justement se constitue le *Martinellus*, et où sont copiés la quasi totalité des plus anciens manuscrits qui nous en soient parvenus.

Médiévales 25, automne 1993, pp. 33-44

André CRÉPIN

POÉTIQUE LATINE ET POÉTIQUE VIEIL-ANGLAISE : POÈMES MÊLANT LES DEUX LANGUES*

Parmi les cultures vernaculaires de l'Europe occidentale, celle de l'Angleterre du Haut Moyen Age est l'une des plus précoces. Les modalités de son assimilation de l'héritage latin, et dans une bien moindre mesure de l'héritage grec, apparaissent avec une précision de plus en plus grande.

Depuis que les textes vieil-anglais ont retrouvé des lecteurs, c'est-à-dire depuis le XVI[e] siècle quand la hiérarchie ecclésiastique anglaise, rompant avec la papauté, voulut démontrer sa fidélité à l'enseignement traditionnel de l'Église, les éditeurs n'ont jamais manqué de signaler les sources et les parallèles bibliques, patristiques, liturgiques. Aujourd'hui d'ambitieuses enquêtes sont lancées, souvent menées en équipe et recourant aux mémoires d'ordinateurs. Éditions et traductions, instruments de travail et mises au point annuelles se multiplient.

M'appuyant sur ces données nouvelles, je rappellerai l'historique de la culture latine en Angleterre avant le XII[e] siècle. Je réduirai ensuite mon étude au domaine de la poétique pour me concentrer sur un phénomène certes limité mais susceptible d'indiquer la nature et le degré d'assimilation de l'héritage au cours des siècles : l'usage juxtaposé du latin et de l'anglais. Ce phénomène n'a suscité que des observations dispersées, s'ignorant l'une l'autre. Pour mince qu'est la matière, elle offre assez de variété pour nous renseigner sur la latinité de la culture vieil-anglaise, sur la définition et l'évolution des genres, sur l'esprit de cette culture.

* Les poèmes vieil-anglais cités se trouvent dans G.P. KRAPP et E.V.K. DOBBIE, edd., *The Anglo-Saxon Poetic Records*, New York : Columbia UP, 1931-53, notamment dans le 6[e] et dernier volume. Sur la poétique vieil-anglaise en général on trouvera des indications et une bibliographie dans mon édition, avec traduction et commentaire, de *Beowulf*, Göppingen : Kümmerle, 2 vol. 1991.

La culture latine en Angleterre avant le XIIe siècle

Les textes nourriciers de la culture anglo-saxonne sont en latin : versions de la Bible, écrits patristiques (Grégoire, Augustin, Jérôme, Ambroise), la *Consolation* de Boèce, l'encyclopédie d'Isidore, les admonestations de Gildas. Le latin véhiculait la sagesse et le savoir. L'Écriture sainte imposa l'écriture. L'alphabet anglo-saxon est l'alphabet latin légèrement modifié dans la forme des lettres par les Irlandais et augmenté de quelques runes : il illustre le creuset des cultures latine, celte et germanique que fut l'Angleterre du Haut Moyen Age.

Le prestige du latin n'entraîne pas le mépris des langues vernaculaires. Bède, dans le tableau de la Grande-Bretagne qu'il brosse au seuil de son *Historia Ecclesiastica*, situe clairement les langues :

> Il existe actuellement cinq langues (en Grande-Bretagne) — autant que de livres où est rapportée la loi divine — dans lesquelles l'unique et même science de la suprême vérité et du véritable bien ultime est étudiée, professée : à savoir celles des Anglais, des Brittoniques, des Scots, des Pictes et des Latins. Cette dernière, du fait de la méditation des Écritures, est devenue commune à tous.

Bède reconnaît que toute langue peut servir à la recherche de la vérité divine et à sa proclamation. Son rapprochement, inattendu, du nombre des langues parlées en Grande-Bretagne et de celui des livres du Pentateuque, est à la fois une astuce mnémonique et un moyen de souligner la valeur égale de ces langues. Le latin, cependant, langue de la Bible, forme un dénominateur commun. Quand, aux environs de l'an mil (donc, près de trois siècles plus tard), Aelfric se justifie d'écrire une grammaire latine en anglais, il souhaite qu'ainsi les jeunes débutants associent « l'une et l'autre langues, à savoir la latine et l'anglaise » (1/6-7). Associer anglais et latin n'est pas simplement une méthode pédagogique, c'est suggérer l'égalité de l'une et l'autre langues. L'expression *utraque lingua* désignait en général les deux grandes langues de culture, le latin et le grec, d'où la précision ajoutée par Aelfric, « à savoir le latin et l'anglais ». Ayant à donner des exemples d'adverbes en *e* tirés d'adjectifs, Aelfric met en tête de liste *anglice : anglice, latine, graece, ebraice* (235/5-8).

Rome et l'Angleterre, une fois renoués des liens étroits après l'arrivée du missionnaire Augustin en 597, ne cessèrent de communiquer. Ce fut surtout affaire de moines. En 667 le pape Vitalien, au pontificat marqué d'influences orientales, choisit comme archevêque de Canterbury un vieux mais vigoureux moine de Tarse, formé à Athènes et ordonné à Rome : Théodore. Le nom de Théodore avait été suggéré au pape par l'abbé Hadrien, originaire d'Afrique mais depuis

longtemps installé en Italie. Hadrien conseilla, accompagna et seconda Théodore. Bède chante leur éloge (*Hist. Eccl.* 4/2) :

> [Théodore et Hadrien] étaient tous deux fort versés en littérature sacrée et en littérature profane. Ils attirèrent une foule serrée de disciples qui chaque jour recevaient, pour irriguer leur cœur, des fleuves de science vivifiante. Ils transmettaient en effet à leurs auditeurs, avec les textes des livres sacrés, les matières de la métrique, de l'astronomie, du comput. La preuve en est qu'on trouve encore aujourd'hui [732] certains de leurs disciples qui savent le latin et le grec aussi bien que leur propre langue, celle de leur naissance. Jamais depuis l'arrivée des Angles en terre britannique n'y eut-il une époque plus heureuse car, ayant des rois courageux et chrétiens, les Anglais inspiraient la crainte à tous les peuples barbares, tous désiraient obtenir les joies du royaume des cieux dont ils venaient d'entendre parler et quiconque désirait s'instruire en science sacrée trouvait immédiatement des maîtres pour la lui enseigner.

Aldhelm, qui étudia un bref temps sous la direction d'Hadrien, et Bède, son cadet d'une quinzaine d'années, sont les deux phares de la culture anglo-latine. Alcuin place leurs oeuvres au centre de son énumération des richesses de la bibliothèque d'York. Une même foi, une même vocation d'enseignant les animent — mais, éloignés par la géographie, ils le sont aussi par leurs activités et leurs styles. Aldhelm écrit en latin sophistiqué, abondant en archaïsmes, néologismes et mots grecs, à la syntaxe compliquée. Bède utilise un latin sobre.

La haute culture latine de l'Angleterre du VIII[e] siècle ne se maintint pas, du fait des ravages des Vikings et aussi par suite de la prospérité même de l'Église. Les clercs oublièrent leur latin. C'est cet état lamentable de l'Angleterre à son avénement (871) que décrit le roi Alfred dans sa préface à sa traduction anglaise de la *Regula pastoralis* de Grégoire. Alfred a décidé une politique culturelle, idéologique, de traduction. Le siècle d'Alfred est le siècle de l'émergence des langues vernaculaires. Pour Alfred, cependant, l'anglais est un pis-aller : le latin reste la langue de prestige. Ses successeurs ne s'intéressent qu'aux ouvrages en latin. Il faut attendre le règne d'Edgar (959-975) et la réforme bénédictine issue de modèles continentaux pour retrouver la manifestation d'un intérêt et d'une politique favorisant les écrits en anglais. Edgar donna le siège épiscopal de Winchester au bénédictin Aethelwold. Celui-ci veilla à la bonne connaissance du latin, encouragea un latin sophistiqué digne de la pompe liturgique du renouveau bénédictin, mais travailla en même temps à normaliser l'anglais. Il ne séparait pas les deux enseignements du latin et de l'anglais.

> Il prenait toujours grand plaisir à instruire les adolescents et les enfants, à leur expliquer en anglais les livres écrits en latin, à leur apprendre les règles de la grammaire et de la versification, et à les exhorter avec douceur à placer toujours plus haut leur idéal. Et c'est ainsi que beaucoup de ses élèves devinrent abbés, évêques et même archevêques en Angleterre (*Vita*, attribuée à Wulfstan cantor, ch. 31).

L'un de ces élèves fut Aelfric.

Le siècle précédant la Conquête par Guillaume de Normandie est caractérisé par la co-existence, inégale, du latin et de l'anglais. Le latin est la langue de prestige, mais on pratique un latin sophistiqué. Le latin reste ignoré de beaucoup. L'œuvre considérable, presque toute entière en anglais, d'Aelfric montre qu'un public lettré, de haute culture, n'entend pas le latin ou que, s'il ne l'ignore pas, il lui préfère l'anglais. L'originalité de cette culture réside dans la vive conscience qu'elle a de ses deux natures, latine et anglaise. Les scribes n'utilisent pas le même type de graphie pour l'une et l'autre langues. Aelfric rédige pour ses ouvrages deux préfaces, qui ne se répètent pas, l'une en latin, l'autre en anglais.

C'est un aspect de cette co-existence que j'examinerai, après avoir rappelé la connaissance de la poétique latine chez les Anglo-Saxons.

La poétique latine chez les Anglo-saxons

La connaissance du latin est liée au contexte monastique. Oblats, novices, frères et prêtres vivent dans un monde où domine le latin, au moins en théorie. Ils ne cessent d'entendre et de mémoriser des textes latins. Le latin matérialise la vie spirituelle, presque angélique, à laquelle les moines se sentent appelés. Pour manifester leur intégration dans cet autre monde, beaucoup, aux VII[e] et VIII[e] siècles, abandonnent leur nom germanique pour un nom latin : Biscop Baducing devient Benedictus ; Wynfrith, Bonifatius ; Hwaetberth, Eusebius. La connaissance réelle du latin diffère selon les époques et les lieux. Lors de la réforme bénédictine du siècle encadrant l'an mil, le nombre des traductions anglaises de textes liturgiques latins suggère soit une liturgie en vernaculaire, soit une préparation à la liturgie en vernaculaire. Peut-être Abbon de Fleury introduisit-il à Ramsey l'établissement de deux écoles, l'une en anglais, l'autre en latin.

L'étude du latin comprenait deux degrés distincts : d'abord l'acquisition de la grammaire et du vocabulaire de base, puis une série d'études spécialisées, parmi lesquelles la métrique. C'est le second cycle que suivit Aldhelm avec Hadrien ; Aelfric ne traite, dans sa grammaire en anglais, que du premier.

Au niveau supérieur, le maître dicte et commente des poèmes latins. En tenant compte de l'horaire monastique, on peut imaginer

que les étudiants parcourent, la première année, les 9 896 vers de l'*Enéide* et, l'année suivante, les 8 285 vers totalisés par le *Carmen paschale* de Sedulius (1 753v.), la *Psychomachia* de Prudence (980), le *De actibus apostolorum* d'Arator (2 326) et les *Libri euangeliorum quattuor* de Juvencus (3 226). Un manuscrit du milieu du XI[e] siècle, provenant de l'Abbaye de St-Augustin à Canterbury, constitue un véritable *gradus ad Parnassum*. Ce manuscrit Gg 5.35 de la Bibliothèque Universitaire de Cambridge est surtout connu pour les poèmes de goliards qui forment sa quatrième partie. Les trois premières parties correspondent à une étude progressive de la poésie latine chrétiennne : 1) des textes de première difficulté, eux-mêmes disposés en ordre croissant de difficulté (Juvencus, Sedulius, Arator, Prosper, Prudence, Lactance et Boèce) ; 2) énigmes (notamment d'Aldhelm), poèmes (par exemple le *De die judicii* de Bède), des versions métriques du *Pater* et du *Credo*, des prières en grec ; 3) des poèmes en latin sophistiqué (Aldhelm, Abbon de St-Germain-des-Près, Hugbald). Les gloses montrent que les textes servaient à l'enseignement. Ont été ajoutés à la première partie le *De laude sanctae crucis* de Raban Maur et un traité de musique. La quatrième partie — poésie de goliards — a pu être ajoutée du fait que son écriture est du même scribe que la première partie.

Les trois grands de l'apogée de la culture latine en Angleterre du Haut Moyen Age — Aldhelm, Boniface et Bède — ont rédigé des traités de métrique latine. L'ouvrage d'Aldhelm est le plus ambitieux. Deux parties, l'une *De metris*, l'autre *De pedum regulis*, encadrent ses cent *Enigmata*, selon une symétrie souvent attestée en littérature anglo-latine et vieil-anglaise. Le traité de Boniface se réduit, au contraire, à quelques pages. Bède a rédigé un *De arte metrica* suivi d'un *De schematibus et tropis*. Ce qui frappe dans ces traités est l'absence totale de référence à ce que pouvait être la métrique vernaculaire. On a parfois cru, à tort, déceler une allusion à celle-ci dans le chapitre 4 du *De arte metrica* de Bède, consacré à la poésie rythmée, non quantitative ; Bède n'y parle, en fait, que de poètes latins et de vers isosyllabiques.

L'usage juxtaposé du latin et de l'anglais

Le corpus de poésie vieil-anglaise qui nous est parvenu a été filtré par l'Histoire ; il l'a été dès sa constitution originelle par les responsables ecclésiastiques et laïques qui seuls pouvaient s'offrir le luxe de la fabrication de manuscrits. La quasi totalité de cette poésie est donc « officielle », d'inspiration chrétienne. Une très forte majorité de poèmes paraphrase récits bibliques, vies de saints, textes liturgiques.

Les rapports entre le poème vieil-anglais et sa source ne sont pas simples. Il s'agit rarement d'une source unique, mais de traditions, ou plutôt de la Tradition, au sens théologique du terme, où l'ultime

réalité, biblique, est colorée, imprégnée de commentaires, patristiques, et d'usages, liturgiques. Tout poème doit, comme l'hymne de Caedmon que Bède place aux origines de la poésie anglaise chrétienne, louer Dieu.

Une étude systématique de la traduction du latin en vieil-anglais reste à faire. Mon propos effleure ce vaste domaine, dans la mesure où j'examinerai les éléments latins plus ou moins étroitement intégrés dans le discours poétique vieil-anglais.

Les éléments non intégrés sont les versets de psaumes ou les segments de prières en latin qui figurent avant leur traduction anglaise commentée, ou encore des espèces de maximes latines suivies de leur traduction.

Dans le premier cas nous avons des « prières farcies ». Ainsi la traduction du *Pater* conservée dans le manuscrit Junius 121 de la Bodléienne, du troisième quart du XI[e] siècle, énumère les propositions de la prière l'une après l'autre, en traduisant chacune par quelques vers, de 2 à 6. En général deux hémistiches correspondent à une proposition, mais ces hémistiches peuvent être disjoints, séparés par un commentaire, un étoffement, de la « farce ». On voit ainsi le poète au travail. Il analyse le texte-source en blocs, traduit chaque bloc en hémistiche anglais, et complète ceux-ci pour satisfaire aux règles de l'allitération par d'autres hémistiches, de surcroît. Dans les exemples ci-dessous les éléments « essentiels » sont signalés :

Pater noster qui es in celis.
Faeder mancynnes frofres ic the bidde
halig drihten *thu dhe on heofenum eart*

(« Père de la race des hommes, j'implore ton secours,/Seigneur saint, toi qui es aux cieux. »)

Le début de *Beowulf*, poème héroïque dont le manuscrit date des environs de l'an mil, s'analyse de même :

Hwaet ! We Gar-Dena in geardagum
theodcyninga *thrym gefrunon*,
hu dha aedhelingas ellen fremedon

(« Or donc allons-nous dire des Danois-à-la-lance, aux jours d'autrefois,/de leurs rois souverains la gloire, telle que nous l'avons apprise,/comment leurs princes firent prouesse. »)

La démarche est la même, qu'il s'agisse de composer un poème original, une traduction en vers — ou un poème en latin. On utilise des éléments mémorisés, des schèmes métriques (d'où les listes données par Aldhelm dans son *De pedum regulis*).

Quelques propositions latines sentencieuses suivies de leur traduction en anglais ont été insérées dans deux codex du XI[e] siècle. Les

maximes traduites en prose différent d'un manuscrit à l'autre, en revanche les sentences traduites en vers sont communes aux deux. Elles constituent un tout sémantique et, formellement, une espèce de strophe, faisant alterner latin et anglais, deux distiques suivis d'un seul vers — décasyllabes latins, octosyllabes anglais, alexandrin en clôture, la finale *-ydh* rappelant la rime *-it* du début.

Ardor frigescit,	nitor squalescit,
amor abolescit,	lux obtenebrescit.
Hat acoladh,	hwit asoladh,
leof aladadh,	leoht adhystradh.
Senescunt omnia	que eterna non sunt.
Aeghwaet forealdadh	thaes the ece ne bydh

(« La chaleur refroidit, l'éclat se ternit,/l'amour s'affadit, la lumière s'assombrit. Tout vieillit qui n'est pas éternel. »)

Le poète anglo-saxon manifeste une grande virtuosité à transposer les traits du latin. Le latin ici ignore longues et brèves, mais joue sur le nombre des syllabes et la rime des suffixes. Aux dissyllabes en *-or* l'Anglo-Saxon donne un équivalent monosyllabique dont l'encadrement consonantique est presque identique (*h* + voyelle longue + *t*). Il ne garde pas le procédé pour rendre *amor* mais se rachète par l'homophonie de *leof, leoht* (l'auteur latin compensait le monosyllabisme de *lux* par l'adjonction du préverbe *ob-*). L'Anglo-Saxon conserve les rimes léonines, désinentielles. Il a la contrainte de l'allitération consonantique (consonne zéro dans le dernier vers). L'allitération joue un grand rôle dans la poésie latine, même classique, mais c'est un rôle ornemental. Elle devient presque omniprésente, obsédante chez Aldhelm et ses disciples, chez qui elle peut, sous l'influence du vernaculaire, servir à lier deux parties d'hexamètre ; elle ne devient cependant jamais obligatoire, alors qu'en poésie germanique ancienne elle constitue la règle fondamentale.

Il conviendrait ici d'étudier les mots latins adoptés tels quels par les auteurs anglo-saxons dans leurs poèmes : noms propres qui emplissent souvent un hémistiche *(Augustinus, Gregorius)*, termes techniques (par exemple noms de mois du *Ménologe*).

Nous trouvons un mélange macaronique d'anglais, de latin et de grec dans un poème inséré entre la table des chapitres et le prologue du *De laude uirginitatis* en prose d'Aldhelm, brusquement interrompu faute de place. L'écriture est de la deuxième moitié du Xe siècle :

	Thus me gesette	sanctus et iustus
	beorn boca gleaw	bonus auctor
3	Ealdelm aethele sceop	etiam fuit
	ipselos on aedhele	Angolsexna
	byscop on Bretene.	Biblos ic nu sceal

ponus et pondus   pleno cum sensu
geonges geanodhe   geomres iamiamque
secgan sodh nalles leas   thaet him symle waes
euthenia   oftor on fyslte
aene on edhle   ec dhon dhe se is
yfel on gesaed   etiam nusquam
ne sceal ladigan   labor quem tenet
encratea   ac he ealneg sceal
boethia   biddan georne
thurh his modes gemind   micro in cosmo
thaet him drihten gyfe   dinams on eordhan
fortis factor   thaet he fordh simle

(« Ainsi me composa le juste et saint/héros lettré, grande autorité,/le noble poète Ealdelm ; il fut en outre/éminent dans la patrie des Anglo-Saxons,/évêque chez les Brittoniques. Livre dont il me faut donc,/labeur et lourde tâche, dans tous les sens de l'expression,/sous la contrainte d'une récente peine à cet instant/dire la vérité sans mentir, dire que celui-là toujours connut/la prospérité, comblé bien plus souvent,/connut la gloire en sa patrie/plus que cet autre/dont on dit du mal. Jamais en outre/celui qu'occupe le travail ne doit chercher à justifier/sa maîtrise de soi — il doit au contraire ne cesser/de demander ardemment le soutien de la grâce,/gardant à l'esprit dans son microcosme,/que le Seigneur lui accordera force sur cette terre,/ le Créateur puissant, de sorte que toujours de l'avant »).

Le livre parle et présente son auteur, comme dans le poème inséré par le roi Alfred après sa préface à la traduction de la *Regula pastoralis*. Le poète ici multiplie à plaisir positions et combinaisons des mots étrangers. Ceux-ci peuvent se trouver, isolés, en début ou fin d'hémistiche. Des hémistiches entiers sont en latin, ou en grec, ou en gréco-latin *(micro in cosmo)*.

Une autre technique, sacrifiant cette fois la variété à la régularité, consiste à alterner hémistiches d'avant anglais et hémistiches d'arrière latins. Deux textes l'illustrent. Le premier est un poème d'une trentaine de vers dont le manuscrit date du début du XIe siècle et auquel les éditeurs modernes donnent le titre de *A summons to prayer*, « Exhortation à prier ».

Thaenne gemiltsadh the, N.   mundum qui regit
dheoda thrymcyningc   thronum sedentem
a butan ende   [etc.]

(« Qu'alors te prenne en pitié, N., Celui qui gouverne l'univers,/le puissant roi des nations, siégeant sur le trône de gloire,/pour toujours à jamais [etc.] »)

Le texte appelle des corrections. Holthausen, véritable Viollet-le-Duc de la philologie germanique, pour qui restaurer signifie améliorer, a proposé maintes émendations. L'auteur du poème néglige d'adapter le cas ou le genre des syntagmes latins. Il est possible d'expliquer, sinon d'absoudre, ses manquements. Le mécanisme des fautes est instructif. Prenons le quatrième hémistiche, *thronum sedentem*. Refusons de corriger *thronum* car l'accusatif avec *sedere* se trouve chez Aldhelm. Comment expliquer l'accusatif *sedentem* alors qu'il faut le nominatif ? Attraction de l'accusatif *thronum* ? Je soupçonne plutôt l'influence de l'hémistiche vieil-anglais parallèle, *thrym sittende*, toujours attesté avec une désinence *(-e, -es, -ne, -um)*. Il reste que les hémistiches latins sont mal raccordés aux hémistiches anglais. On s'aperçoit que le poète a d'abord composé, à la suite, tous ses hémistiches d'avant, en anglais, formant un tout syntaxico-sémantique cohérent : *thaenne gemiltsadh the, N.,/dheoda thrymcyningc/a butan ende*, puis il les a complétés d'hémistiches d'arrière en latin. Ceux-ci anticipent, reprennent ou étoffent d'un complément circonstanciel le texte anglais ; les oublis de segments latins (aux vers 3 et 4) n'entraînent aucun dommage.

Bien supérieurs sont les onze derniers vers du *Phénix*. Le poème se trouve dans la riche anthologie poétique du « Livre d'Exeter », de la deuxième moitié du Xe siècle. Il offre une interprétation christique du poème attribué à Lactance. Il se termine par une double conclusion. La première, de 12 vers (v. 655-666), évoque le paradis de la Jérusalem céleste auprès du Roi de Gloire. Les vers suivants (667-677), anglais-latins, ne font qu'amplifier cette vision de gloire. Au centre du passage, un vers (672) résume le développement :

lifgan in lisse   lucis et pacis
(« vivre dans le repos de la lumière et de la paix »).

Ce vers est un exemple de l'adéquation des désinences latines au contexte anglais, accord d'autant plus remarquable que les cas sont divers pour un si bref passage. Des échos phoniques (*i* dans le vers cité, le reliant au vers précédent) s'ajoutent à l'allitération pour resserrer la trame du texte. Le passage de onze vers ne représente qu'un soixantième du volume du poème, mais il clôture le poème, formant un groupe structurel comparable aux passages où le poète Cynewulf signale son nom par des runes, un peu avant la fin de ses poèmes.

Les sources

Où donc les poètes anglo-saxons trouvent-ils leurs hémistiches latins, leurs mots grecs ? Ils disposent de trois sources : les poèmes à la métrique classique (quantitative) ; les hymnes rythmées et les prières ; les glossaires.

Certains hémistiches latins de notre corpus vieil-anglais constituent des fins d'hexamètre dactylique (*alta polorum, A Summons* 26b) ou bien des segments proches de cette fin (*unica voce* 24b). Le *regna caelorum* du vers 31 semble un hybride. On trouve en fin d'hexamètre dactylique *regna polorum*. Sémantiquement *polorum* peut commuter avec *caelorum* ; mais alors, si le nombre de syllabes demeure inchangé, la quantité, elle, n'est plus respectée (*caelorum* à la première vocalique longue).

Les hémistiches rebelles à la scansion classique peuvent venir des textes liturgiques, hymnes ou prières. À cette source remontent aussi certains termes grecs. Si *biblos* se trouve (latinisé) dans la poésie d'Aldhelm, *boethia*, du poème sur Aldhelm, se trouve dès l'incipit d'une prière grecque du manuscrit Gg 5.35 de la Bibliothèque Universitaire de Cambridge (f. 420v) : *o theos istin boythian mu proskis kyrrie*, glosé *Deus in adiutorium*.

Nul doute que les adeptes du style sophistiqué n'aient puisé dans les glossaires, mais j'ai le sentiment qu'on réduirait la liste de ces emprunts en dépouillant les rares textes grecs des manuscrits anglo-saxons. L'emploi des termes grecs ne me paraît pas un placage pédant. Dans le poème sur Aldhelm, *ipselos* fait à la fois référence aux hautes vertus et responsabilités d'Aldhelm et au rapprochement du premier élément de son nom avec le latin *altus*, rapprochement explicité dans le poème adressé à Aldhelm par son disciple Aethelwald, où le nom est glosé, d'abord étymologiquement puis analogiquement :

Ita cassis per culmina   prisci candunt praefulgida
gloriosa per agmina   gemmifera ornamina
[...]
Althelmum nam altissimum   cano atque clarissimum
alto nostratim nomine   nuncupatum et numine
pollentem per caelestia   potente ac terrestria

(« Ainsi du casque [vieil-anglais *helm*] ancien [v.an. *eald*] dans les hauteurs brillent resplendissants/parmi les troupes glorieuses les ornements couverts de gemmes/[...]/Car d'Aldhelm l'éminence je chante et la renommée :/il porte un nom éminent, et par la Divinité il est protégé,/qui règne sur les mondes célestes et terrestres. »)

La littérature du Haut Moyen Age partage avec notre époque un goût extrême pour les jeux langagiers.

Trois observations concluront mon inventaire.

1) Les hémistiches latins, ou les mots étrangers — latins, grecs, hébreux — sont insérés en général sans difficulté. La très grande majorité de ces hémistiches ont quatre syllabes faisant alterner accent fort

et accent plus faible : *Agustinus*. On rencontre, exceptionnellement, des hémistiches de moins de quatre syllabes : ainsi les noms de mois *Agustus, Nouembris, Decembris*, dans le *Ménologe* (Holthausen complète, peut-être avec raison, par *faer* ou *monadh* « mois »).

Certaines hymnes latines, à hémistiches de quatre syllabes à rimes léonines, évoquent le rythme de la poésie vieil-anglaise :

Sancte sator,   suffragator,
legum lator,   largus dator,
iure pollens,   es qui potens,
nunc in aethra   firma petra
[etc.]

(« Semeur saint, intercesseur,/auteur des lois, généreux bienfaiteur,/juge équitable, toi le puissant,/monté aux cieux, ferme rocher [etc.] »)

L'hymne a été rapprochée des vers que nous avons commentés :

hat acoladh   hwit asoladh
leof aladhath   leoht adhystradh

et des deux derniers vers de Beowulf :

manna mildust   ond man thwaerust
leodum lidhost   ond leofgeornost

(« de tous les hommes, le plus épris de paix et de concorde,/du bien de son clan, de la gloire de son nom. »)

C'est aussi le rythme des deux premiers vers, que nous avons cités, si l'on considère hors-système l'interjection initiale *(Hwaet !)* et si l'on accepte une syntaxe et un jeu de rimes moins mécaniquement symétriques. Les hymnes au nombre de syllabes fixe et aux rimes nettes ont suggéré à l'auteur du poème héroïque un début et une fin « rythmés ».

2) La deuxième observation porte sur le problème délicat du volume des syllabes, qui joue, d'après moi, un rôle essentiel dans la poétique vieil-anglaise ; celle-ci ne repose pas sur le nombre des syllabes mais sur leur valeur, dépendant de leur force accentuelle et de leur volume. L'hémistiche canonique est constitué de deux groupes, chacun formé d'une syllabe volumineuse accentuée suivie d'une syllabe à l'accent plus faible, au volume indifférent : *hat acoladh*, $\underline{\prime}$x $\underline{\prime}$x. À ce schéma correspond bien *fortis factor* (Poème sur Aldhelm, 17a), mais nullement *bonus auctor* (2b). Doit-on supposer l'allongement du *o* bref de *bonus* ? À la fin de la préface latine de sa *Grammaire*, Aelfric note ce phénomène à propos du *a* de *pater* et de *malus*. La redistribution des quantités dans un segment comme *Gregorius* (*o* long,

autres voyelles brèves en latin classique) demande un inventaire chronologique, géographique et sylistique — qui pourrait préciser les données du problème.

3) Troisième et dernière observation : le champ limité de l'affleurement des hémistiches latins en poésie vieil-anglaise. Les hémistiches latins, et gréco-latins, sont au nombre d'une soixantaine sur les quelque 61 000 hémistiches du corpus — soit un millième du total. Les domaines anglais et latin restent sentis comme des ensembles distincts, ne permettant guère que les deux opérations de la traduction et de l'adaptation. L'intersection, mêlant les deux langues, est exceptionnelle, bien circonscrite. Elle n'a rien de l'exubérance joyeuse qu'on trouvera en moyen-anglais : je songe aux guirlandes entremêlant latin, français et anglais des *Harley lyrics* (BL ms. Harley 2253).

Les raisons de cette réticence sont probablement multiples : mauvaise connaissance du latin, pauvreté de notre corpus. Je noterai surtout un esprit monastique enclin à ordonner et compartimenter le monde. Tout mélange est risque d'incongruité, perversion parodique ou magique. La littérature gnomique vieil-anglaise se plaît à répéter que chaque chose a sa place, chaque homme sa vocation. J'ajouterai : chaque discours a sa langue.

Médiévales 25, automne 1993, pp. 45-52

Michel BANNIARD

LES DEUX VIES DE SAINT RIQUIER : DU LATIN MÉDIATIQUE AU LATIN HIÉRATIQUE*

1. Que la communication verticale fondée sur l'usage du latin tardif sous sa forme parlée la plus humble ait continué de fonctionner, malgré des difficultés aggravées, jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne, implique de réétudier le statut social, langagier, historique, voire ethnographique des *Vies* contemporaines. Dans le cadre des recherches engagées sur ce thème sociolinguistique, une triade de documents permet de bâtir un dossier exceptionnellement complet ; ils concernent la *Vita Richarii.* Cet abbé du Ponthieu, contemporain de Dagobert, a donné son nom à son monastère, fondation devenue fameuse à la fin du VIIIe siècle, lorsque Charles en confia l'abbatiat à Angilbert. Sur les instances de ce dernier, Alcuin a récrit une *Vita Richarii* d'après un original mérovingien. Comme il se trouve que dans sa lettre dédicatoire Alcuin a analysé le style de cette dernière, l'historien se trouve en présence :

1) de la *Vita Richarii prima* écrite vers la fin du VIIe siècle ;
2) de la *Vita Richarii IIa* dictée en 800 par Alcuin ;
3) des observations stylistiques d'Alcuin sur 1 et de ses intentions en composant 2.

Cet état de la documentation permet d'engager une analyse dans de bonnes conditions de sécurité méthodologique sur le fonctionnement de la communication générale au VIIe siècle. En effet, trois conclusions assurées ont pu être posées :

1) la *Vita prima* était effectivement lue à la foule des fidèles lors de la fête du saint ;

* Afin d'alléger cet « exemplum » sociolinguistique, on renvoie à la bibliographie donnée *supra*, p. 10-16, et particulièrement aux références A 2, 5, 17, 18, 24, 26, 51, 56 et B 4, 9, 12, 16, 18, 22, 25, 45, 50. La rudesse du latin mérovingien a été sensiblement lissée dans cette *translatio*.

2) sa langue très incorrecte (d'après les canons du latin normé) paraissait à ses usagers (les moines du monastère chargés d'organiser la cérémonie) bien appropriée à l'instruction des fidèles ;

3) la lecture de cette rédaction s'est répétée tous les ans pendant plus d'un siècle (de 670/680 à 800).

Ces questions ont été traitées de manière sinon exhaustive, du moins détaillée (Cf. dans la bibliographie les items 12 — Banniard, *Viva voce*, 1992, p. 378-381 —, et 16 — Banniard, *Seuils et frontières langagières*, 1993) ; mais on a jugé utile de présenter un échantillon de ce type de latin, que pour simplifier nous qualifierons de médiatique. En outre, plutôt que de découper le texte en fragments parfois minimes pour suivre les sujets traités, on en donnera le fil continu afin de mieux donner à saisir la respiration réelle de ce Latin Tardif (LT) en pleine évolution.

Il représente en effet un compromis type entre :

1) la langue parlée spontanément par les illettrés, dont la métamorphose en ce qui deviendra le protofrançais s'accélère au tournant des années 700, et que par souci de clarté on dénommera le Latin Parlé Tardif de Phase II (LPT2, VIe-VIIIe s.) ;

2) la langue parlée de manière plus ou moins contrôlée par les lettrés (si laxiste soit leur *grammatica*), qui fluctue entre le LPT1 (Latin Parlé Tardif de Phase I, IIIe-Ve s.) et le LPT2, et d'autre part entre les différents niveaux de ces deux stades (langage soutenu, relâché, idiomatique...) ;

3) la langue écrite traditionnelle, lue, écoutée, apprise, imitée par les rédacteurs.

Cela signifie qu'abstraction faite de la prononciation (dont la pression influence souvent la graphie), le phrasé de la langue naturelle est soit reproduit soit décalqué soit simulé par le *sermo rusticus* de la Vie de saint Riquier. Naturellement, cette tendance générale à user d'une langue écrite évolutive n'exclut pas des réactions normatives (citations bibliques, copies de modèles anciens, voire accès de fièvre grammaticale du *dictator*).

2. Les deux Vies sont assez brèves : une dizaine de pages des *MGH* (*SRM*, t. 7, p. 444-453) pour la rédaction mérovingienne ; longueur légèrement supérieure (*SRM*, t. 4, p. 390-401) pour sa version révisée carolingienne, étant donné que le texte alcuinien est un peu allongé grâce à divers procédés de délayage. Deux passages ont été retenus, dont la spécificité narrative nous a paru justiciable d'une mise sous titre qui en illustre les caractères. Cet échantillonnage sera plus convaincant, associé à la version du même événement récrite par Alcuin.

Le miracle de la taupinière

Le futur saint a commencé sa carrière d'évangélisateur en parcourant à cheval son pays de mission. Voici qu'il offre à une pieuse matrone d'embrasser son nourrisson :

> (I) « Atque ipsa femina exiliens cum gaudio in manu porrexit puerum ; *eum super equo osculare cœpit. Temptatio illico subita euenit* ; cum infantulo amplexaret, tanta ferocitas equi emiscere (comprendre *erumpere*) coepit, ut capud cum pedibus impetu nimis ueloci curreret, et *ipse seruus Dei una manu puero alteraque equo tenere*, Christo ex ore clamare, huc illucque diuertere. Tunc *mater, qui puero dederat, oculos suos claudebat, pectus manibus tundebat, puerum primumgenitum suum ipsa hora mortuum uidere metuebat.* Nam ipse seruus Dei Christum uelociter inuocans, *puero de manu sua dimisit.* Sic ruentem et equo pauentem *quasi auicula infans ad terram pervenit*, ut teneritudo illius nequaquam conlideret. Mater eius flens et eiulans ad puerum cadentem cucurrit, ut uel semiuiuo in manu susciperet. *Super mota terra, quam factum talpigini uocant, inlaesum infantem repperit* ». (par. 5, page 447).
>
> « Alors, la femme, toute heureuse, sortit et tendit l'enfant à bout de bras ; Riquier, toujours à cheval, commença à le cajôler. C'est alors qu'une agression subite se produisit : alors qu'il tenait le nourrisson contre lui, un tel accès de sauvagerie saisit le cheval qu'il se jeta d'une ruade dans une course emballée. Si bien que le serviteur de Dieu tenait le cheval d'une main et de l'autre l'enfant, hurlait à pleine bouche "Christ", et divaguait en tous sens. La mère qui avait confié son enfant fermait les yeux, se frappait la poitrine, et craignait de voir son premier né mort sur l'heure. Or, le serviteur de Dieu, tout en invoquant à toute allure le Christ, laissa l'enfant lui tomber de la main. C'est ainsi que, tandis que le cheval ruait et paniquait, l'enfant parvint à terre comme un oiseau, sans que sa tendre chair en subît la moindre contusion. Sa mère se précipita en pleurant à travers les larmes et les cris vers l'enfant au moment de sa chute, pour le relever au moins encore à moitié vif. Elle retrouva l'enfant sain et sauf sur une motte de terre qu'on appelle une taupinière. »

On fera les remarques suivantes sur ce récit en *sermo rusticus* (le texte des *MGH* a été légèrement retouché) :

1) sont laissées de côté les analyses purement linguistiques, qu'il convient de voir dans Banniard 1993. On se bornera à insister sur le phrasé des passages en italiques, annonciateur du protoroman de France.

2) Le niveau langagier du texte demeure suffisamment cohérent pour qu'en tenant compte des compétences passives des auditeurs illettrés, on puisse être certain que la narration leur était intelligible.

3) Il faudrait évidemment analyser les caractères de la prononciation du *lector* qui lisait ce texte à haute voix : sans être réductible à la phonétique populaire, sa diction ne pouvait s'en écarter que dans une mesure modérée, résultant d'un compromis entre le souci de mise en valeur de l'énoncé et les capacités de réception des fidèles.

4) La teneur du récit mérite aussi attention, dans la mesure où à ce *sermo rusticus* correspond un type de récit popularisant. Ce classement se fonde sur au moins deux remarques :

a) la présentation de Riquier est familière : il embrasse l'enfant ; il est vigoureusement secoué (on pourrait sourire du spectacle) ; il lâche l'enfant.

b) Le miracle garde quelque chose de naturel : la chute sur la taupinière confère au dénouement heureux de l'accident un caractère naturel ; c'est un miracle rationnel, qui serait justiciable d'une lecture folklorique.

3. Voici la rédaction carolingienne.

> (II) « Visitauit enim equitando quandam Deo deuotam feminam Richthrudam nomine et iam post dulces uitae epulas et post conloquia salubria ipse uir Dei, ascenso equo, ad propria remeare disposuisset, et femina praedicta iuxta morem equitantis uestigia pariter secuta est, habens in ulnis filiolum suum, ut paruulus quoque benedictione hominis Dei roboraretur, quem ipse ante sacro baptismate Deo regenerauit. Acceptoque infante eques uenerandus seu ad benedicendum seu ad osculandum, sed antiquus hostis omnibus bonis inimicus immisit equo ferocitatem, qui huc illucque dentibus frendens, pedibus calcitrans et toto corpore insaniens et inconsueto impetu per campum discurrere coepit. Quod pauida cernens mater oculos auertit, ne morientem uideret filium, quem seruus Dei saeuiente equo manu tenebat. Familia uero pro morte pueri uel casu uiri Dei strepere, plangere, heiulare non destitit. Sed dextera Christi, quae Petrum trepidantem leuauit, ne mergeretur in undis, puerum cadentem subleuabat, ne allideretur in terris. Nam oratione a famulo Dei facta, puer incolomis quasi auicula peruenit ad terram et equus redditus est mansuetudini suae. Et mater quidem filium suum super terram sanum et ridentem suscepit in ulnas suas. » (par. 10, pages 394-395).

« Il rendait à cheval visite à une pieuse femme, Rictrude. Après les plaisirs conviviaux de la vie et les entretiens salutaires, l'homme de Dieu, remonté à cheval, s'apprêtait à rentrer chez lui ; la dite femme suivit, comme d'habitude, les pas du

cavalier, en tenant dans son giron son fils tout jeune, afin que le petit fût aussi revigoré par la bénédiction de l'homme de Dieu, qui venait de le régénérer par le saint baptême. Le vénérable cavalier reçut l'enfant pour le bénir ou pour l'embrasser. Mais l'antique ennemi de tout bien provoqua un emballement du cheval : il commença à divaguer à une vitesse inaccoutumée à travers le champ, en grinçant des dents, bottant, s'enrageant. A ce spectacle, la mère, terrifiée, détourna les yeux pour ne pas voir mourir son fils que le serviteur de Dieu tenait, tandis que le cheval s'emportait. La famille trépignait, gémissait, hurlait sans cesse. Mais la dextre du Christ qui releva Pierre vacillant pour l'empêcher d'être englouti, souleva l'enfant dans sa chute pour l'empêcher d'être blessé contre le sol. Car, grâce à une prière faite par le serviteur de Dieu, l'enfant parvint comme un oiseau à terre, sain et sauf et le cheval fut rendu à sa docilité. La mère, de son côté, serra contre son sein son fils sauf et souriant. »

Par rapport à la rédaction popularisante, cette version présente au contraire des traits aristocratisants, comme on en jugera si l'on considère que :

1) le remaniement a bouleversé les caractéristiques langagières du texte : l'élégant latin narratif alcuinien paraît loin tant du modeste latin mérovingien que, par voie de conséquence, du phrasé protoroman, pourtant désormais émergé en terre d'oïl au tournant des années 800.

2) Les traits narratifs qui conféraient en outre un aspect familier au saint ont été gommés : Riquier devient un personnage distant et hiératique. Il n'est plus question de prendre l'enfant pour le seul plaisir de l'embrasser : sans oser écarter complètement ce joli geste de Riquier, Alcuin tamise cet épisode *(ad benedicendum seu ad osculandum)*. Riquier n'est plus présenté comme un pauvre cavalier bousculé et un peu ridicule.

3) Enfin, la part folklorique du récit est supprimée : c'est une intervention directe de Dieu qui sauve l'enfant ; le pittoresque épisode de la taupinière est effacé.

4. Riquier, parti se retirer en ermite au bord de quelque zone marécageuse du Ponthieu, y édifie une modeste hutte.

Ma cabane en Ponthieu

(III) At beatus sacerdos Dei percunctabat, ut uasta heremi Deus illi prouideret. At uir nobilis scilicet Ghislemarus, siue et alius propinquos similiter nobilis et palatinus nec dissimilis genere Maurontusque nomine, qui postea religionem adeptus et mona-

chus effectus, post abitum Dagoberti ad suam relictam Nanctildae reginae suggestionem fecerunt in nomine serui Dei, ut in fisci ditione haberet remotionem. Querebant *in prope in ipso pago Pontiuo in Crisciacense (Crécy, foreste, ubi construxerunt tegurium uile satis et paruo nec de ligno cooperto, nisi de rauso exiguo, ubi aquam inuenerunt prope de loco Argubio...* (par. 8, p. 449. (Sigobard, le disciple de Riquier, se voit en songe auprès du saint après le décès de celui-ci. Riquier lui montre sa demeure céleste et commente) : "Frater Sigobarde, *mala mansione habuimus de fumo* ; uel *in ista* modo *domo non nos nocet fumus"*. Ecce ! *qui habuit pro Deo obscuritatem, praeparauit illi Deus claritatem et pro fumosa mansione clarissima retributione.* » (par. 14, p. 453).

« Mais le bienheureux prêtre cherchait à obtenir de Dieu qu'il le pourvût d'un désert. Le noble Gislemar, ainsi qu'un autre parent tout aussi noble, appartenant au palais, Maurontus, qui par la suite se convertit et se fit moine, après le décés de Dagobert, obtinrent, sur intervention de la reine restée veuve, Nantilde, que Riquier reçût un domaine retiré relevant de l'autorité du fisc royal. Ils le cherchèrent tout près, dans le pays du Ponthieu, en forêt de Crécy, où ils construisirent une minuscule cabane en matériau vil, dont la couverture ne fut pas faite de bois, mais uniquement de minces roseaux, là où ils trouvèrent de l'eau... (...) "Frère Sigobard, nous avons eu une mauvaise maison enfumée ; mais dans celle-ci la fumée ne nous gênera plus. Et voilà ! Celui qui a subi pour Dieu l'obscurité, Dieu lui a réservé la clarté et, à la place d'une maison enfumée, il lui a préparé une récompense pleine de lumière". »

Le caractère médiateur et médiatique du LPT de la Vie s'accentue peut-être encore dans cette description de *realia*.

1) A la syntaxe linéaire des attendus succède un phrasé (passages italiques) décalqué sur la langue familière (LPT2) dans la description. La graphie laisse percer le parler vivant : « ils construisirent une cabane vile et assez petite et couverte non de bois, mais de roseau mince... » On soulignera qu'en ancien français archaïque, voire classique (VIII[e]-XII[e] s.) l'ordre des mots suivrait sans peine le déroulement syntagmatique de cet énoncé.

2) Les sentences finales répondent si bien à cette caractérisation qu'on osera traduire, imitant le plus ancien français : « Frère Sigobard, male maison eumes de fum (c'est le vieux mot pour fumée) ; ≈mais> en ceste demeure-≈ci> ne nous nuit le fum... ». La déduction s'impose : étant entendu que le français parlé archaïque (ou protofrançais), PF est le produit vif des compétences actives de l'ensemble de la communauté des locuteurs, un type de langage, même partiellement artificiel, qui s'ouvre si largement à ce nouvel état de lan-

gue, passe la barrière de la communicabilité qui distingue l'écrit (vaguement traditionnel) de l'oral (largement innovant).

5. Le récit carolingien reprend ainsi ce sujet :

> (IV) « Quam uir Dei habitationem cum solo commilitone ingressus, paruo tantum tuguriunculo uilissimo opere contentus, ut habitatio uitae conveniret, superfluum aestimans, saeculi contemptorem aliquid saeculi delitiarum habere uideri (par. 13, p. 397)... Ecce, frater Sigobarde, qualem mansionem praeparauit mihi Deus, pro uili quam habui in terra pulcherrimam in caelo, pro contemptibili gloriosam, pro obscura lucidissimam et pro fumosa omni suauitate renitentem. » (par. 14, p. 398).

> « L'homme de Dieu pénétra dans son habitation en compagnie d'un seul frère d'armes. Il s'était contenté d'une minuscule cabane construite en ouvrage très ordinaire, afin que l'habitation fût appropriée à son style de vie, estimant inopportun qu'un contempteur du monde donnât le spectacle de la jouissance du moindre délice de ce monde... "Voilà, frère Sigobard, quelle maison Dieu a préparé pour moi : à la place de la vile que j'ai eue sur terre, une splendide au ciel ; de la méprisable, une glorieuse ; de l'obscure, une très lumineuse ; et d'une enfumée, une éclatante de toutes les douceurs". »

Le remaniement, là aussi profond, ennoblit la trame du texte, car :

1) le récit de la construction de la cabane a été dépouillé de tous les détails concrets qui donnaient au texte mérovingien son caractère quasi archéologique. De ce fait, les mots populaires (à l'exception de *mansio*, reçu depuis longtemps en latin chrétien) ont été évacués du vocabulaire employé.

2) Dans la vision finale, le style est rehaussé pour quitter le niveau du *sermo rusticus* mérovingien et retourner à celui du *sermo simplex* « patristique ». On remonte à une bonne latinité, même parlée, du temps d'Augustin ou de Césaire d'Arles.

6. De ces quatre fragments, il ressort donc que la *Vita Richarii* mérovingienne (textes I et III) offre un état de langue et un type de récit apte à la communication générale aux VII[e] et VIII[e] siècles.

a) La narration met en scène les événements et leur protagoniste d'une manière que l'on n'hésitera pas à qualifier de popularisante : intention délibérée du rédacteur ou immersion de ce dernier dans le tissu mental, langagier, culturel, collectif ? On ne peut trancher. Mais l'effet de connivence narrative entre le maître faisant la leçon et les auditeurs censés prendre plaisir à ce récit paraît assuré. Le redécou-

page alcuinien permet de mieux mesurer *a contrario* la réalité de ce caractère (fragments II et IV).

b) La langue et le style sont en harmonie avec *a)*. La distance de cette langue écrite par rapport à la langue vivante spontanée (LPT2) n'est pas nulle, mais elle demeure modérée. Cela est si vrai que le futur protofrançais (PF) sourd de cette graphie correspondant à une latinophonie en phase finale de métamorphose. A ce titre, la *Vie* constitue un échantillon exemplaire du latin médiateur. Bien entendu, la volonté d'user d'un langage réformé *(cultius adnotatum)* dans la rédaction alcuinienne prend le caractère inverse de passage à un latin hiératique.

c) Ce n'est pas sans quelque surprise qu'on relève enfin un effet antithétique dans cette évolution puisqu'à une langue popularisante a correspondu une mise en scène démystificatrice du miracle qui lui confère un aspect naturel et vraisemblable, alors qu'à une langue aristocratisante a correspondu un traitement distanciateur du même miracle, devenu ainsi surnaturel et mystérique.

Médiévales 25, automne 1993, pp. 53-60

Michael RICHTER

LES LANGAGES EN PAYS CELTIQUES

Dans le cours du haut Moyen Age, à des dates différentes, la langue parlée en Irlande, le gaélique, et le brittonique parlé en Bretagne accèdent à l'écriture ; nous souhaitons montrer dans cet article comment s'est engagé ce processus. Il nous a semblé particulièrement efficace de comparer la situation des deux langues, car elle met clairement en évidence la spécificité de l'irlandais. À travers cette comparaison, nous tenterons donc de montrer l'élaboration d'une littérature non-latine en Irlande, documentée par des inscriptions et des manuscrits.

Le haut Moyen Age a vu la naissance d'une littérature en langue irlandaise dont la production et la variété sont sans pareil en Europe — exception faite des œuvres en latin. Cette réalité reste malheureusement trop peu connue, la documentation restant encore peu ou insuffisamment exploitée. Pour remédier à cette situation, on manque tout simplement de spécialistes, bien que de grands noms de la philologie comme Franz Bopp, Caspar Zeuss, Kuno Meyer, Rudolf Thurneysen, Osborn Bergin entre autres, aient été attachés à cette discipline[1].

La mise par écrit du brittonique a été précédée par trois siècles et demi de culture écrite en langue latine sur le territoire de la Bretagne ; puis, dans une phase ultérieure, la maîtrise de l'écriture fut liée à l'Église chrétienne, tout en continuant à être utilisée pour des besoins profanes. En Bretagne, la culture écrite latine survécut à la fin de la domination romaine. Mais, contrairement à ce qui s'était passé en Gaule, cette domination n'avait pas abouti à la disparition de la langue celtique. Il existait donc d'intenses contacts langagiers entre le brittonique et le latin ; la constitution des langues néoceltiques du Vᵉ au

1. Un panorama rapide mais précis est offert par H.L.C. TRISTAM, « 150 Jahre deutsche Hibernistik », dans *Deutsche, Kelten und Iren. 150 Jahre deutsche Keltologie ; Festschrift G. Mac Eoin*, H.L.C. TRISTAM éd., Hambourg, 1990, pp. 11-53. On soulignera en outre le tristique du satiriste irlandais Flann O'Brien : « *They rose in their night-shift/to write for the Zeitschrift/Binchy and Bergin and Best* », dans MYLES NA GOPALEEN, *The Best of Myles*, Londres 1966, p. 266. La « Zeitschrift » dont il est ici question est la « Zeitschrift für celtische Philologie ».

VIIe siècle donne à penser que le latin était parlé dans ces régions avec une prononciation locale.

Parmi les langues celtiques qui se mettent en place en Bretagne après l'époque romaine[2], la langue dite néobrittonique est la mieux attestée. Elle représente la forme initiale de la langue connue généralement sous le nom de gallique ou cymrique. Elle s'avère à peu près stable entre le VIIe et le Xe siècle (ancien gallique), avant de se transformer en moyen gallique. En raison de la prégnance de la culture écrite héritée de l'époque romaine, on aurait pu s'attendre à ce que ces langues locales passent à l'écrit sans problème. Mais ce ne fut pas le cas. La langue brittonique avait subi une forte empreinte latine dans son vocabulaire, mais pas dans sa grammaire[3]. En outre, on parvint assez tôt à une transcription des noms celtiques en latin[4], et à la notation occasionnelle de mots d'emprunt. Et pourtant, dans l'ensemble, on a l'impression que la présence en Bretagne de la culture écrite latine a plutôt entravé l'accès à l'écriture des langues néoceltiques. On doit naturellement considérer que les documents conservés en gallique ne représentent qu'une partie de ceux qui ont pu exister à cette époque, compte tenu des pertes dont on ne peut déterminer l'ampleur.

L'Irlande, on le sait, n'a pas fait partie de l'Empire romain. Les conditions qu'on vient d'exposer pour la Bretagne ne s'y appliquent donc pas. On parvint à mettre par écrit l'irlandais en ayant recours, directement ou indirectement, à l'alphabet latin. Il est très probable que l'écriture latine arriva en Irlande avec le christianisme et la langue latine, c'est-à-dire vers 400. Le rôle médiateur revint sans doute à la Bretagne : elle importa en Irlande la forme brittonique de la prononciation du latin et influença aussi la mise par écrit de l'irlandais.

Les premiers témoignages manuscrits en langue irlandaise remontent au VIIe siècle[5], mais il est certain qu'on a écrit beaucoup en irlandais dès cette époque. C'est aussi à ce moment que l'irlandais s'est différencié de la langue celtique comune. De 750 environ à 900, la langue irlandaise a connu une phase relativement stable (ancien irlandais) ; c'est alors que s'amorce le temps du moyen irlandais (vers 900-1200), pendant lequel la langue a subi des changements vraiment profonds.

2. Panorama dans K.H. JACKSON, *The British Languages and their Evolution* dans : *The Medieval Word*, D. DAICHES et A. THORLBY éd., Londres, 1973, pp. 113-126.

3. K.H. JACKSON, *Language and History in early Britain. A Chronological Survey of the Brittonic Languages, 1st to 12th Century*, Edimbourg, 1953.

4. Cette apparition est attestée dans ADOMNAN, *Vita Columbae*, (avant 700), 1a : « *Et nec ob aliqua scoticae vilis videlicet linguae aut humana onomata aut gentium obscura locorumque vocabula, quae ut puto inter alias exterarum gentium diversas vilescunt linguas.* », A.O. et M.O. ANDERSON éd., Londres 1961, p. 178.

5. La plus ancienne attestation est fournie par une glose crayonnée dans le *Codex Usserianus I* de Dublin que B. Bischoff a daté du VIIe siècle : B. BISCHOFF, « Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter », *Sacris Erudiri*, 6, 1954, pp. 189-221, ici p. 197.

Dans les pages suivantes, on traitera de deux types de documents contenant des textes en brittonique et en irlandais : les inscriptions et les manuscrits.

Les inscriptions

Les inscriptions en langue celtique doivent être considérées comme appartenant au domaine général des inscriptions . Elles se placent donc dans une large tradition, parvenue avec les Romains dans les îles britaniques où elle est demeurée en usage.

Inscriptions oghamiques

On n'a pas jusqu'à présent complètement élucidé l'origine de l'écriture oghamique. Elle consiste en quatre groupes de cinq signes chacun (points et barres) qui sont gravés dans la pierre. Il est à peu près établi que le système reposait sur l'alphabet latin. On connait plus de 300 inscriptions oghamiques en Irlande, et on en compte 57 du même type en Bretagne, provenant toutes de la période qui s'étend de la fin du IVe au début du VIIe siècle. Leur langue est désignée par cetains savants comme le « proto-vieil-irlandais ». On les trouve principalement dans les comtés de Kerry, Cork et Waterford en Irlande, et en Bretagne surtout dans le Pembrokeshire, au Sud-Ouest du pays de Galles. Ce sont des épithaphes non-chrétiennes qui mentionnent le nom d'une personne, au génitif, accompagné du nom de son ancêtre. En Bretagne, 44 de ces inscriptions oghamiques présentent, à côté de l'inscription en irlandais, une transcription en langue latine gravée en caractères latins. La présence irlandaise en Bretagne est donc attestée par ces inscriptions, comme d'ailleurs par d'autres témoins, depuis la fin du IVe siècle.

En Bretagne, les inscriptions latines d'origine celtique repérables à partir du Ve siècle témoignent de l'influence exercée par la Gaule voisine. On ne saurait en dire autant des inscriptions oghamiques qui relèvent, la plupart du temps, d'une formation autonome. On ne peut pas non plus affirmer qu'elles soient d'origine chrétienne, sauf lorsqu'on y trouve la formule *hic iacit* ou le monogramme *chi/rho.* Les inscriptions irlandaises présentent des modifications langagières significatives qui étaient alors en cours (par exemple l'abandon de la flexion, ce qui est souligné par l'apparition occasionnelle de *hic iacit* suivi du nom au génitif) et qui sont particulièrement visibles dans les inscriptions bilingues. En Irlande, il n'y a pas d'inscriptions bilingues ; en Bretagne, on rencontre occasionnellement des documents en irlandais sans caractères oghamiques. On doit aussi souligner que les langues irlandaise et brittonique étaient encore très proches à cette époque, surtout sous cette forme écrite qui ne présente guère que des noms propres. Il faut enfin préciser que cette tradition des inscrip-

tions oghamiques s'est éteinte au bout d'environ deux siècles.

On attirera l'attention sur une inscription de Bretagne datée d'environ 500 qui est composée partiellement en irlandais archaïque et complétée en caractères latins. K.H. Jackson stigmatise son caractère exceptionnel en disant : « It is more of a freak »[6].

Inscriptions en latin

Les inscriptions chrétiennes d'Irlande, qui utilisent l'alphabet latin[7], appartiennent à la période qui suit celle des inscriptions oghamiques, c'est-à-dire à une époque où on employait l'irlandais dans les manuscrits depuis longtemps déjà.

On a l'impression que la pratique des inscriptions latines, très répandue en Bretagne, a largement refoulé l'usage du brittonique dans ces inscriptions. Mis à part les rares exemples dans lesquels les inscriptions étaient réalisées en brittonique avec des caractères oghamiques[8], la langue latine demeure en Bretagne le *medium* prédominant. L'inscription en langue gallique sur la pierre de Towyn, qu'il faut peut-être dater des années 700[9], reste un cas particulier. Les formes de ses lettres renvoient à celles qui caractérisent l'écriture manuscrite : on a donc là un témoignage particulièrement important de la maîtrise de l'écrit en gallique à cette époque.

Manuscrits

Manuscrits en gallique

On peut considérer comme premiers textes les « diplômes » introduits dans l'Évangéliaire de Lichfield *(Gospel of St Chad)*, écrits dans un mélange d'ancien gallique et de latin et couvrant une période qui s'étend du VIIIe (?) au Xe siècle. Le *Memorandum Surexit* est le plus long des anciens textes galliques en prose contenant des éléments de syntaxe. Aux IXe et Xe siècles apparaissent les œuvres glosées en gallique (Juvencus, Martianus Capella, Ovide — *Ars amatoria*, Boèce — *De consolatione*, fragments de comput). C'est alors que se situe l'œuvre latine manifestement composée en pays de Galles, *De raris fabulis*, accompagnée de gloses du Xe siècle. Le Juvencus, copié au

6. R.P. WRIGHT et K.H. JACKSON, « A late inscription from Wroxeter », *The Antiquaries Journal* 48, 1968, pp. 296-300, ici p. 300.

7. W. STOKES et J. STRACHAN éd., *Thesaurus Palæohibernicus. A collection of Old-Irish glosses, scholia, prose and verse*, 2 vol. Cambridge, 1901-1902, réimpr. Dublin 1975, tome II, pp. 286-289.

8. K.H. JACKSON, *Language and History, op. cit.*, p. 182 et suiv. les date de la fin du Ve siècle.

9. I. WILLIAMS, *The Beginnings of Welsh poetry*, R. BROMWICH éd., 2e éd. Cardiff 1980, pp. 26-38. Kenneth JACKSON la situe un peu plus tôt : « Some questions in dispute about Welsh literature and language », *Studia Celtica* 8-9, 1973-74, pp. 1-32, ici p. 6.

pays de Galles au IXe siècle, contient, outre les gloses, plusieurs poèmes en gallique des IXe et Xe siècles qui y ont été ajoutés. Ces textes sont donc issus, de toute évidence, du milieu ecclésiastique, qui a assuré leur transmission. On peut donc être certain que le gallique a été transcrit dans les manuscrits dès le VIIIe siècle.

On placera en seconde position les textes conservés dans des copies certes tardives, mais dont la première transcription se situe avant l'an mil. C'est sans doute au Xe siècle qu'appartiennent les notations généalogiques (l'*Historia Brittonum* qui date du début du IXe siècle atteste que cet usage s'était déjà généralisé), ainsi que le poème *Armes Prydein* (« Prophéties concernant la Bretagne ») et les quelques cent *englynion* qu'on appelle *stanzas of the graves*, dont certaines remontent au IXe siècle et mettent encore en jeu l'éthos héroïque.

On a conservé un groupe particulièrement important de diplômes en gallique : 14 nous ont été transmis par la *Vita Cadoci* (vers 1200) et remontent aux VIIe-VIIIe siècles. 149 autres, parmi lesquels des diplômes remontant à la fin du VIe siècle, ont été conservés dans le *Liber Landavensis* (« Book of Llandaff »), un manuscrit de la seconde moitié du XIIe siècle. Le noyau de ces textes doit être considéré comme authentique, ainsi que Wendy Davies l'a récemment démontré [10]. Les éléments galliques que présentent ces diplômes (principalement des descriptions de limites à l'occasion de cession de terres) constituent des témoignages importants de transcriptions en gallique dans les manuscrits dès le VIe siècle.

On prendra enfin en considération le corpus des *Cynfeirdd* (« Poètes du début »), qu'on désigne en bloc comme *henngerdd* (« poésie ancienne »). Il nous est transmis par des recueils manuscrits du XIIIe siècle, le *Black Book of Carmathen, Canu* (« Chants ») *Aneirin, Canu Taliesin, Canu Llywarch Hen*. Il est clair que ces manuscrits contiennent des textes bien antérieurs à leur compilation, mais la date de leur première rédaction demeure un sujet de débat. Ce sont surtout les *Canu Aneirin* qui ont été étudiés ces derniers temps [11]. Le recueil d'élégies galliques connu sous le titre *Y Gododdin* et attribué au poète Aneirin est conservé par deux traditions manuscrites différentes (A et B). Certains auteurs rapprochent ces élégies d'événements politiques qui se déroulèrent dans le Nord de la Bretagne à la fin du VIe siècle. Si on considère qu'elles sont apparues vers 600, on doit s'attendre à ce qu'elles aient été composées en langue « cumbrienne ». C'est donc en raison de l'évolution linguistique que Sir Ifor Williams et Kenneth Jackson ont émis l'hypothèse d'une première rédaction en pays de Galles au IXe ou au Xe siècle. Mais en se fondant sur de nouvelles appréciations concernant la fixation par écrit des plus anciens diplômes galliques, et en s'appuyant sur de nouvelles réflexions à pro-

10. W. DAVIES, *Wales in the early Middle Ages*, Leicester 1982, en part. Appendice : « The source material », pp. 198-246.

11. En dernier lieu B.F. ROBERTS éd., *Early Welsh Poetry. Studies in the Book of Aneirin*, Aberystwyth, 1988.

pos de l'élaboration de la langue gallique, on ne peut plus désormais exclure tout à fait que le texte *Y Gododdin* ait été non seulement composé, mais aussi transcrit aussitôt après l'événement. Soulignons enfin qu'au VIe siècle, Gildas parle du chef breton Maelgwn Gwynedd d'une manière qui laisse à penser qu'il a pu encourager l'émergence d'une poésie indigène mise par écrit dès cette époque[12].

On retire finalement l'impression d'un côtoiement et d'un mélange complexe entre une culture écrite imprégnée de christianisme et une culture indigène, orale à l'origine mais accédant graduellement à l'écriture[13].

Manuscrits en irlandais

On traitera ici de la mise par écrit de l'irlandais à l'aide de l'alphabet latin, phénomène précédé en Irlande par l'apparition de l'écriture en latin[14]. Cette dernière est attestée sur des monuments remontant aux années 600 environ ; mais on peut tenir pour certain que la tradition écrite en Irlande a été instaurée au Ve siècle, fondée sur les usages romains de cette époque et perpétuée par la suite. Tout ceci s'est déroulé dans le milieu chrétien, bien que l'installation du christianisme en Irlande se dérobe entièrement au regard de l'observateur[15].

Les plus anciens témoignages reflètent de manière adéquate l'environnement social dans lequel s'est réalisée pour la première fois la mise par écrit de la langue irlandaise. Il s'agit de gloses qui portent, soit sur des textes chrétiens au sens étroit, soit sur des textes appartenant à la littérature et à la culture latines au sens large. Ce matériel est beaucoup plus important que celui qu'on peut trouver au pays de Galles[16].

À partir du manuscrit qui contient les plus anciens témoignages de quelque importance en vieil-irlandais, on peut énoncer quelques caractéristiques de la transcription de cette langue. Il s'agit des gloses dites de Würzbourg, contenues dans un codex aujourd'hui conservé à la Bibliothèque Universitaire de Würzbourg. Le texte princi-

12. GILDAS, *De excidio Britanniae*, cap. 33-36. J.T. KOCH, « When was Welsh Literature first written down ? » *Studia Celtica*, 20-21, 1985-86, pp. 43-66, ici p. 63.

13. Dernière mise au point dans A. BAMMESBERGER et A. WOLLMANNN éd., *Britain 400-600 : Language and History*, Heidelberg, 1990.

14. Cependant la production littéraire latine est plus riche en Irlande qu'en pays de Galles, mais elle n'atteint pas le volume de la production en irlandais. Un bon panorama est offert par M. LAPIDGE et R. SHARPE, *A Bibliography of Celtic-Latin Literature, 400-1200*, Dublin, 1985.

15. M. RICHTER, « The introduction of alphabetic writing to Ireland : implications and consequences », dans F.S. BRENDAN, O. HEHIR, Berkeley, 1991 (sous presse) ; J. STEVENSON, « The Beginnings of Literacy in Ireland », dans *Proceedings of the Royal Irisch Academy* 89, 1989, pp. 127-165.

16. « Since the times of Late Antiquity the Irish were the first who extensively glossed their texts » L. BIELER, « The island of scholars », *Revue du Moyen Age Latin* 8, 1952, pp. 213-234, ici p. 227.

pal, les lettres de saint Paul, est abondamment glosé en latin et en irlandais. Le texte et les gloses ont été composés vers 700. La glose en irlandais ne représente pas une simple traduction du texte latin, mais en constitue plutôt une paraphrase ou une exégèse. L'irlandais se montre dès le début une langue d'une remarquable souplesse, et l'existence de gloses latine et irlandaise, toutes deux tracées de la même main, montre à l'évidence que dans le milieu chrétien on faisait usage de l'irlandais.

En réalité la majeure partie des textes rédigés en irlandais avant 1100 est conservée en dehors d'Irlande, mais on doit bien sûr considérer tout ce qui a pu être perdu en Irlande même. La présence de gloses en irlandais dans des manuscrits contenant aussi des gloses en anglo-saxon et en brittonique atteste l'activité d'ecclésiastiques irlandais en Bretagne depuis le VIIe siècle. Une grande partie des textes irlandais a été transmise par l'intermédiaire des monastères de Saint-Gall, Reichenau et Bobbio. Il s'agit de textes savants d'inspiration chrétienne, mais aussi de poèmes de circonstance profanes (par exemple le *Pangur Ban* de Saint-Paul de Carinthie), ou encore de mentions marginales. Ces documents attestent dans l'ensemble des relations multiples et variées entre le patrimoine culturel chrétien transmis en latin et la propre langue des Irlandais, qui était manifestement connue en plusieurs endroits d'Europe, partout où les Irlandais enseignaient. Ces textes ont servi de base à la rédaction d'une grammaire du vieil-irlandais[17]. C'est parce que l'ensemble de ce corpus de textes est en relation étroite avec les institutions chrétiennes qu'il a pu être transmis et conservé, mais il faut aussi songer à toutes les pertes inestimables.

La littérature en langue irlandaise, dont on a dit au début qu'elle était particulièrement abondante pour la période qui s'étend de 400 à 1100, a essentiellement un contenu profane. Le plus ancien recueil manuscrit qui contienne ce type de textes, le *Lebor na hUidre* date en fait du début du XIIe siècle. Mais des éléments philologiques permettent de conclure que des textes irlandais dont le contenu n'est pas chrétien ont été écrits dès la fin du VIe siècle. Les lois irlandaises entrent dans cette catégorie, elles auraient été rédigées vers 700, probablement en liaison avec la compilation des sentences canoniques qui datent de la même époque *(Collectio Canonum Hibernensis)*. Relèvent aussi de cette catégorie des poèmes, des généalogies, des récits, etc.

Cette variété prouve la vitalité de la culture irlandaise qui remonte à l'époque pré-chrétienne mais a subsisté après l'introduction du christianisme. On ne voit pas encore clairement comment se sont effectués les contacts et l'interpénétration des cultures religieuse et profane, en latin et en irlandais. Voici tout ce qu'on peut dire avec cer-

17. Les documents ont été rassemblés dans le *Thesaurus Palæohibernicus, op.cit.* ; la grammaire est celle de R. THURNEYSEN, *Handbuch des Altirischen*, 1909.

titude sur ce sujet : l'écriture, comme forme étrangère de conservation et de transmission du savoir, a été importée en Irlande par le christianisme. Mais elle a été très tôt mise au service du patrimoine local pré-chrétien qui, pourtant, ne correspondait pas à l'éthos de la religion chrétienne [18].

On doit encore souligner les différences entre les textes galliques et irlandais. Il n'existe quasiment pas de gloses bibliques en ancien gallique. En revanche, les diplômes galliques sont remarquablement nombreux par rapport aux documents du même type en irlandais : on voit bien ici que l'héritage romain a laissé des traces bien plus profondes en Bretagne qu'en Irlande [19].

Par ailleurs, il semble bien qu'en Bretagne la primauté de l'écriture latine depuis l'Antiquité ait entravé la mise par écrit de la langue locale. L'Irlande offre dans une certaine mesure la contre-preuve : comme l'écriture latine y est arrivée tard, elle a gardé sa place de langue étrangère et il n'y eut de ce fait guère d'inconvénient à utiliser l'écriture alphabétique pour transcrire la langue locale.

Traduit de l'allemand
par Michel Banniard
et Geneviève Bührer-Thierry

18. On peut consulter trois ouvrages récents contenant des renvois à des travaux plus anciens : J.E. CAERWYN WILLIAMS et P. FORD, *Irish literary tradition*, Cardiff, 1992. P. NI CHATHAIN, « Irische Sprache und Literatur » dans *Lexikon des Mittelalters* 5, 1991, col. 645-651 ; ainsi que les articles de différents auteurs sous le titre « Irish Literature » dans *Dictionnary of the Middle Ages*, 6, 1985, pp. 521-552.

19. Voir à ce sujet W. DAVIES, « The Latin charter tradition in western Britain, Brittany and Ireland in early medieval period », dans D. WHITELOCK et alii éd., *Ireland in early mediaeval Europe* (K. HUGHES Memorial volume), Cambridge, 1982, pp. 258-280.

Médiévales 25, automne 1993, pp. 61-70

Roger WRIGHT

SOCIOLINGUISTIQUE HISPANIQUE (VIIIe-XIe SIÈCLES)

La péninsule ibérique était au début du VIIIe siècle un état wisigothique formellement unifié. Lorsque les Wisigoths étaient arrivés dans la péninsule au Ve siècle, ils parlaient déjà latin (protoroman) et, même si à cette époque ils parlaient aussi encore leur dialecte germanique, bien avant 700 ils avaient cessé de le faire. Il y avait aussi dans la péninsule des communautés juives importantes, qui ont laissé quelques inscriptions en hébreu, mais l'hébreu n'était pour eux qu'une langue écrite ; et vers 700 ils étaient eux aussi romanophones même si autrefois ils avaient parlé l'araméen. À la même époque, les seules communautés qui ne parlaient absolument pas roman étaient probablement les Basques, qui ont peut-être peuplé un espace s'étendant vers l'Est plus loin que le pays basque actuel ; les Basques n'étaient pas entièrement christianisés, mais il est probable qu'un grand nombre d'entre eux étaient en fait bilingues (basque/roman).

L'écriture avait ordinairement pour support des tablettes enduites de poix ou des papyri, qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous, mais les écrits du VIIe siècle conservés sur des ardoises, découvertes dans la province de Salamanque, paraissent attester une pratique courante de l'écriture et du calcul. Au total l'Espagne wisigothique du VIIe siècle était certainement l'aire la plus éduquée et la plus alphabétisée de l'ancien Empire Romain d'Occident ; sa société restait principalement fondée sur la maîtrise de l'écrit, qui constituait la base de la culture savante dans toute la péninsule jusqu'à la fin du XIe siècle.

En Al-Andalus

L'invasion musulmane commença en 711, et dès 718, la majeure partie de la péninsule, à l'exception des montagnes du Nord-Ouest, était conquise. Le langage officiel des envahisseurs était l'arabe, mais la majorité du personnel militaire, composée de Berbères du Maghreb, n'était pas initialement arabophone. Car avant l'arrivée des

Musulmans au VIIe siècle, les habitants de la zone côtière de l'Afrique du Nord parlaient généralement roman, et il est raisonnable de supposer qu'un grand nombre des envahisseurs berbères de la péninsule ibérique parlaient déjà le roman, soit comme langue maternelle soit comme langue apprise, et qu'ils pouvaient par conséquent communiquer avec les habitants autochtones. Ils n'étaient pas nécessairement tous musulmans, et les dialectes berbères qu'ils parlaient par ailleurs ne leur permettaient probablement pas de communiquer tous entre eux. En ce qui concerne ces dialectes, on ne sait pas avec certitude pendant combien de temps ils continuèrent à être parlés dans les communautés qui descendaient des premiers envahisseurs et fondateurs. D'autre part, l'immigration des Berbères s'est constamment poursuivie, surtout lorsqu'ils ont été recrutés par Al-Mansour à la fin du Xe siècle, mais dans le même temps, les communautés initialement romanophones de la zone côtière de l'Afrique du Nord semblent avoir oublié le roman en adoptant l'arabe, si bien que les derniers arrivants berbères ne parlaient probablement plus roman quand ils débarquaient en Espagne. Et les esclaves de la cour, qui étaient plutôt d'ascendance slave, avaient, semble-t-il, appris l'arabe.

Dans beaucoup de domaines de la vie, comme l'a souligné Collins, il y a eu continuité entre le VIIe et le VIIIe siècles. Le roman était la langue la plus couramment parlée en Al-Andalus, aux champs, au marché, dans les rues, dans les bureaux et à la maison : les envahisseurs étant principalement des hommes, leurs épouses furent principalement des femmes romanophones. De nombreux habitants furent de ce fait bilingues et issus d'une ascendance mixte ; on dit, par exemple, que le Calife Abd-el-Raman II (mort en 852) eut 87 enfants, nés pour la plupart de femmes indigènes. Le roman qui était parlé là est actuellement appelé « mozarabe », un terme qui n'était pas alors en usage, et qui fut par la suite appliqué aux exilés du XIe siècle, mais les contemporains l'appelaient communément « ladino » (mot transcrit encore par *latinus*), et les Arabes le désignaient sous une forme empruntée au même mot. Il n'est pas facile d'étudier aujourd'hui ce mozarabe, car une grande partie de la documentation écrite l'a été en alphabet hébreu ou arabe, mais la communauté des chercheurs est actuellement de plus en plus convaincue qu'à bien des titres le mozarabe était proche de l'ibéro-roman du Nord. En effet depuis la fin du VIIIe siècle il arrivait que des chrétiens lettrés quittent Al-Andalus pour aller travailler dans le Nord comme notaires ou comme scribes (et d'autres comme charpentiers ou cultivateurs) ; or il n'existe pas la moindre allusion dans les documents conservés à une quelconque incompréhension entre les clients asturiens et les rédacteurs mozarabes. Galmés de Fuentes a pu reconstruire hypothétiquement une géographie fine des variations qui ont dû affecter la zone romane mozarabe (du Portugal à Valence, de Malaga à Saragosse) mais, comme les commentateurs l'ont souligné, la majeure partie des témoignages sont moins clairs que ne le suggère Galmés, puisqu'ils sont par défi-

nition limités au vocabulaire et aux seuls traits phonétiques qui sont susceptibles d'en être déduits.

Les locuteurs romanophones d'Al-Andalus devinrent de plus en plus des bilingues arabo-romans, et une majorité de la communauté demeura probablement bilingue au moins jusqu'aux événements dramatiques qui suivirent 1085 (quand une masse de Mozarabes dut fuir devant les Berbères almoravides). Mais on peut considérer que la nature de la relation entre les langues avait changé. Initialement, les romanophones continuèrent à lire et à écrire en suivant la méthode désuète de l'Empire Romain, et les intellectuels cordouans du IXe siècle paraissent avoir été en substance éduqués dans la tradition établie par Isidore et incarnée par Julien de Tolède à la fin du VIIe siècle. Cependant, la célèbre lamentation d'Alvare (852), sur le fait que les chrétiens instruits préféraient accéder à la culture écrite en arabe, indique le changement en cours ; au départ, les bilingues continuaient d'accéder d'abord à la culture écrite en roman/latin, mais ils finirent par préférer recevoir d'emblée une formation littéraire en arabe. La Bible et divers conciles furent traduits en arabe, et il existe une histoire chrétienne du Xe siècle écrite en arabe ; en revanche des épitaphes sont encore gravées en bonne forme traditionnelle latine jusqu'au XIe siècle, et l'on doit penser que les gens pouvaient encore les lire. Les travaux de Van Koningveld ont établi qu'il y avait à Tolède une importante communauté de chrétiens bilingues dont la culture écrite était sans doute uniquement arabe, au moment où la ville tomba aux mains des chrétiens (1085), et plus tard encore. Les chrétiens de l'Espagne musulmane restaient ainsi complètement à l'écart des réformes linguistiques, comme des autres réformes, de l'empire franc, mais en compensation ils étaient en contact plus étroit avec les Chrétiens d'Orient.

Il est possible que ce soit la parfaite maîtrise par les Chrétiens de la langue écrite administrative qui ait à terme induit le progrès de leur écriture au sein de la communauté arabophone, une fois que les conversions des Chrétiens à l'Islam se furent généralisées au Xe siècle. Les musulmans originaires d'Espagne étaient semblablement bilingues, mais ce ne fut jamais qu'en arabe qu'ils possédèrent la maîtrise de la langue écrite, si bien que les différences sociolinguistiques entre les divers groupes religieux étaient en cours de disparition progressive, au fur et à mesure que les chrétiens inversaient la situation diglossique de la société. L'arabe lui-même avait des niveaux sociolinguistiques qui étaient encore inconnus dans le monde mozarabe, avec des variations dialectales qui rendaient les Andalous identifiables d'après leur parler dans le reste du monde musulman, et il y avait une divergence croissante entre l'arabe officiel et le parler familier. Aucun ouvrage original du VIIIe siècle provenant d'Al-Andalus ne nous est parvenu, mais ultérieurement la Cordoue califale brilla en de nombreux domaines, à un haut niveau intellectuel ; on y lut et on y copia en abondance des livres, qui furent aussi traduits du latin en arabe, et la bibliothèque de Cordoue était l'une des plus vastes du monde

musulman. À un niveau plus élémentaire, une grande part des communications sociales était sans doute de type macaronique, et il se peut que la grammaire romane ait subi des simplifications sous la pression de l'environnement social ; même s'il devait souvent être difficile pour un auditeur de distinguer entre des interlocuteurs parlant arabe avec des emprunts romans et d'autres interlocuteurs parlant roman avec des emprunts arabes, les deux langues ont une structure suffisamment distincte pour qu'aucun médiolecte hybride ne soit concevable, et les locuteurs bilingues n'ont dû que rarement parler aussi couramment l'une et l'autre langue. On a un indice de faiblesses de ce type dans le fait que de très nombreux emprunts lexicaux de l'espagnol à l'arabe adoptent l'article défini (/al/) en même temps que l'unité lexicale, car l'effet de *sandhi* empêchait la frontière de mot d'être toujours discernable dans la chaîne articulatoire ; c'est pourquoi de tels mots tendent à commencer par /a-/ (ex, « alcázar », « albaricoque », « ajedrez », « arroz », « acequia »). Les systèmes phonologiques sont si contrastés que les formes les plus anciennement attestées par écrit de tels arabismes en roman varient souvent sans règle l'une par rapport à l'autre, aussi bien que par rapport à l'étymon arabe. Les tentatives faites pour attribuer au mozarabe des particularités phonologiques ou syntaxiques du futur espagnol andalou ou du futur catalan valencien n'ont donné que de maigres résultats, mais ceci est probablement dû à une double raison : d'une part, les formes nordiques sont venues effacer, en s'y surimposant après la Reconquista, les manières de parler locales du Sud ; d'autre part, il y avait beaucoup moins de mozarabes dans l'Espagne musulmane après 1100 qu'il n'y en avait eu auparavant. Les tentatives faites pour reconnaître le roman mozarabe dans les formes des « kharjas » susceptibles d'être romanes, sont probablement excessivement optimistes, en raison de la grande incertitude qui pèse sur leur déchiffrement ; il semble que des *litterati* aient œuvré à partir d'un éventail sociolinguistique comportant peut-être trois ou même quatre variétés d'arabe surimposées à un dialecte roman vernaculaire dépourvu de prestige.

Le roman et l'arabe impliquaient deux alphabets, et la présence de l'hébreu (uniquement au titre de langue écrite) en fournissait un troisième. En théorie, et peut-être en pratique, chacune de ces trois langues pouvait être écrite dans chacun de ces trois alphabets. C'est bien sûr un problème pour les chercheurs modernes, et ce l'était peut-être déjà pour les habitants d'Al-Andalus. Les meilleurs textes de « kharja », essentiellement arabes, mais accompagnés d'éléments peut-être romans, sont transmis en alphabet hébreu. L'hébreu n'était pas employé comme langue de conversation, mais les textes étaient récités dans les synagogues et l'érudition juive était florissante dans l'Espagne musulmane depuis le Xe siècle. Menachem Ibn Saruk composa un important dictionnaire d'hébreu à l'époque où fut fondée une école qui devait porter à l'un des grands épanouissements de l'histoire culturelle juive, aux XIe et XIIe siècles. Les Juifs n'étaient pas tous intel-

lectuels, diplomates et hommes d'affaires ; il existe des témoignages tout à fait fiables d'artisans et de cultivateurs portant des noms juifs, mais la qualification de l'hébreu comme langue de lecture et d'écriture — alors que cette langue n'était pas parlée — a peut-être réservé à une élite les aspects écrits de la culture juive. On enseignait la récitation lettre par lettre si bien que la prononciation était fondée de manière isomorphe sur l'orthographe telle qu'elle existait déjà. Même pour les Juifs, la création originale se faisait souvent en arabe — parfois écrit en alphabet hébreu — puisqu'ils abandonnèrent eux aussi le roman pour devenir principalement arabophones.

Dans les royaumes chrétiens du Nord

La culture wisigothique perdura aussi bien au Nord qu'au Sud de la ligne de démarcation religieuse. Au VIII[e] siècle, les Chrétiens indépendants étaient majoritairement confinés dans les montagnes du Nord, mais après 800, ils prirent suffisamment confiance pour rétablir des capitales politiques plus loin au Sud, à Barcelone (801), Pampelune (après 824), Burgos (884) et Léon (914). Ainsi des colons passèrent de la Galice à Coimbra. Dans tous les cas, les nouveaux habitants de la cité en expansion venaient pour la plupart de plusieurs vallées situées au Nord et un dialecte d'intercommunication sociolinguistiquement simplifié se forma ; il perpétuait d'ordinaire dans la prestigieuse métropole le plus grand dénominateur commun des différents dialectes régionaux qui préexistaient dans les montagnes plus septentrionales (ce qui explique pourquoi les parlers des vallées montagnardes demeurent encore aujourd'hui plus complexes que les dialectes du Sud qui en sont issus). Les mouvements permanents de repopulation devaient ultérieurement renforcer l'intercompréhension, et ceci à plusieurs reprises au cours du Moyen Age. Durant la majeure partie de la période considérée, les Asturies (Léon) dominaient politiquement au Nord. Les Basques se trouvaient principalement dans le royaume autonome de Navarre. Il y aurait peut-être lieu de reprendre l'opinion de Menéndez Pidal selon laquelle la pénétration des Chrétiens au-delà de la frontière religieuse forma la base d'une expansion de la culture écrite asturienne.

La parole romane était à ce moment en train de perdre massivement plusieurs traits grammaticaux comme, par exemple, tous les cas autres que ceux correspondant à l'ancien accusatif, les formes verbales synthétiques du passif et du futur, les subordonnants en *ut*, etc. En même temps elle en gagnait plusieurs autres, comme le futur analytique, les passés composés créés à partir du verbe auxiliaire *habere*, de nouveaux articles définis dérivés de *ille*, un usage accru des prépositions pour compenser la perte des flexions nominales, des néologismes avec des suffixes diminutifs, etc. Pourtant, c'étaient les normes écrites traditionnelles qui étaient toujours enseignées et apprises,

et la société asturo-léonaise reposait toujours sur la maîtrise présumée de la culture écrite, et ses tribunaux sur la documentation écrite ; alors que peu de gens savaient écrire, beaucoup savaient lire, et presque tout le monde (alors, comme aujourd'hui) pouvait comprendre textes, lettres, ordres, sermons, documents, prières, vies de Saints, épitaphes, etc. quand ils étaient lus à haute voix à leur intention. Chaque village avait sans doute quelqu'un, mais pas forcément un clerc, qui savait lire à haute voix à ses voisins en cas de besoin, et qui peut-être savait aussi écrire à leur demande. On passait les transactions légales avec l'aide d'un notaire, qui pouvait dans la pratique appartenir à un monastère local. Il y avait quantité de petits monastères et de petites églises, et le nombre de documents conservés suggère qu'à un niveau pratique le système fonctionnait toujours comme dans une société alphabétisée. Au moment de l'invasion musulmane, le roman de la péninsule aurait toujours été pour l'essentiel compréhensible ailleurs ; mais c'est probablement pendant la période d'isolement relatif de 711 à 1020 que le roman de l'Espagne non catalane accentua ses principales différences avec la langue des autres aires romanophones, Catalogne incluse.

Il serait probablement anachronique de s'imaginer des dialectes distincts séparés par des frontières nettes dans les aires romanophones ibériques de ces siècles. Il existait naturellement des différences entre les habitudes langagières des locuteurs romanophones résidant en divers lieux, mais dans la période qui précède la normalisation du XIII[e] siècle, il n'y avait guère que des variations aléatoires dans la répartition des variantes phonétiques ou morphologiques en compétition. Il est, par exemple, raisonnable d'émettre l'hypothèse qu'en Galice la première syllabe du mot épelé « alteros » était prononcée plus souvent [out-] que [ot-], alors que plus loin vers l'Est en Castille, elle était plus souvent prononcé [ot-] que [out-], mais qu'aucune de ces formes ne correspondait à la totalité des occurrences en chacune de ces deux régions. La situation sociolinguistique était conforme à celle qu'on trouve partout dans les sociétés monolingues : une variation géographique progressive à l'intérieur d'un continuum monolingue. Pour cette époque, on ne peut pas déterminer de façon certaine la provenance géographique des textes d'après les formes qu'ils recèlent. Comme l'a souligné Alarcos Llorach, tous les locuteurs pouvaient communiquer avec des voisins romanophones d'Espagne en cas de besoin, aussi bien à l'intérieur des royaumes chrétiens que plus au Sud. C'est ainsi que le comte de Castille Sancho García (roi de 995 à 1017) put adresser un éloquent discours aux nobles de la cité voisine de Tudèle, qui était sous autorité musulmane.

La documentation concernant la prononciation romane de l'époque provient pour l'essentiel de reconstructions rétrospectives fondées sur des textes postérieurs rédigés en graphie réformée (au XIII[e] siècle) ; quoique les fautes graphiques présentes dans les documents antérieurs à la réforme soient souvent intéressantes, elles ne peuvent en aucun

cas être considérées comme une transcription phonétique directe car elles sont trop souvent suscitées par des mises en pratique erronées de l'orthographe traditionnelle. Dans les écoles monastiques la graphie était naturellement enseignée à cette époque, comme de nos jours, mot par mot ; enseigner à des apprentis scribes à épeler [esa] *ipsa* ou *ipsam* et [outro] *alter* ou *alterum* n'était pas plus compliqué que d'apprendre à des écoliers francophones d'aujourd'hui à épeler [èm] « aime », « aimes » ou « aiment ». Les formes désuètes de la morphologie et de la grammaire que l'on rencontrait dans les textes et qui étaient nécessaires pour rédiger de manière autonome paraissent n'avoir mené qu'une sorte d'existence crépusculaire, c'est-à-dire qu'on les comprenait en général passivement, mais qu'on ne les employait que rarement, seulement dans l'acte d'écrire (comme le passé simple en français moderne). Quand des textes importants devaient être rédigés, comme les histoires officielles préparées à la cour des Asturies dans les années 880, ils étaient précédés de plusieurs projets dans lesquels on insérait des marqueurs langagiers plus ou moins survivants, comme les passifs synthétiques et les cas obliques nominaux, de manière à leur donner un caractère plus professionnel. Ce résultat était souvent obtenu en imitant les œuvres antérieures. Les compositeurs d'hymnes procédaient de même. Même les Asturies du VIII[e] siècle n'étaient pas arrivés à la perte complète de telles techniques, à moins que les érudits modernes n'aient fait erreur (ce qui n'est pas exclu) en identifiant le lieu d'origine du *Commentaire sur l'Apocalypse* de Beatus de Liébana (vers 780), qui est si étonnament bien informé.

Les textes moins officieux en revanche ne subissaient pas cette opération de polissage, ainsi que nous le montre la conservation fortuite d'un compte de fromages établi par un intendant de la fin du X[e] siècle en Léon. Grâce à une telle variation stylistique, la nature sociolinguistique de l'ibéro-roman du X[e] siècle était extraordinairement souple et ductile dans sa capacité à exploiter les variantes langagières, tant anciennes que nouvelles ; et si les documents conservés donnent une impression de maladresse, c'est simplement qu'ils ne pouvaient se présenter par écrit que sous l'accoutrement hérité de l'ancienne tradition, qui les rendait fâcheusement boîteux. Nous ne sommes pas à présent en mesure de conduire d'un point de vue sociolinguistique des analyses techniques sur les statistiques concernant les variables que sont les classes sociales, les âges, les contextes, les réseaux de sociabilité, etc., au sens moderne, mais la connaissance de la sociolinguistique nous invite à penser que la communauté romanophone hispanique du X[e] siècle ressemblait à celle de la France d'aujourd'hui ; il y avait une quantité considérable de variations en tout endroit considéré, mais elles restent cachées à nos regards sous une norme écrite conservatrice.

La zone frontière entre la Castille et la Navarre nous donne le premier témoignage conservé d'un rédacteur qui s'efforce consciemment de ne pas écrire « correctement » au sens usuel. Les gloses de

la Rioja de San Millán et de Silos étaient autrefois attribuées au dixième siècle, mais on considère à présent qu'elles sont du onzième, et même (dans le cas de Silos) d'après 1060. Deux manuscrits contiennent des notes marginales, dont certaines sont apparemment établies en orthographe révisée, et souvent aussi avec une morphologie romane. Dans ce cas au moins, on a pensé que les marqueurs langagiers habituels étaient inappropriés, et le but était probablement de faciliter la lecture à haute voix (des sermons et d'un pénitentiel). Cette nouvelle manière d'écrire ne pouvait guère aider un natif de la Rioja, qui savait très bien prononcer sa propre langue sans une telle assistance, mais elle a bien pu être conçue pour aider un des nombreux visiteurs venus de plus loin, du Nord-Est, puisque vers 1060 l'idée d'une graphie à la manière occitane était généralement acceptée en Occitanie et en Provence ; la correspondance graphème/phonème pouvait donc effectivement être utile à un visiteur de cette origine. Mais cette tentative n'eut apparemment pas de suite car pour la période antérieure à 1100 aucun autre texte caractérisable comme roman ne paraît avoir survécu dans la péninsule.

Deux des gloses de la Rioja sont en basque, premier échantillon écrit de cette langue, quoiqu'il existe un autre témoignage, difficile à interpréter, dans un document partiellement bilingue de Guipuzcoa en 1055. Ces gloses ne peuvent être qu'expérimentales, car on ne saurait supposer une maîtrise de la culture écrite en basque à cette époque ; tous les Basques qui écrivaient étaient bilingues. Et en dehors des zones de montagne où le basque survit encore, les simples locuteurs bascophones étaient probablement tous bilingues. Ils présentaient un cas clair de diglossie bilingue, identique en 1100 à ce qu'elle avait été en 100 de notre ère, et, comme d'habitude dans les couples linguistiques, le langage « inférieur » fut beaucoup plus influencé que le langage « supérieur » : l'influence romane sur le basque est donc plus pénétrante que l'inverse. Les Basques eux-mêmes n'étaient pas faibles, comme le prouva l'écrasante défaite des Francs à Roncevaux en 778, et c'est probablement leur indépendance qui permit au basque tout simplement de survivre.

En ces siècles, l'Aragon consistait seulement en quelques hautes vallées pyrénéennes, où le roman était pour des raisons géographiques suffisamment isolé pour préserver quelques traits distinctifs tels que des consonnes intervocaliques sourdes. Au sud, la vallée de l'Ebre était encore gouvernée par l'Islam. Cependant, plus à l'Est, se trouvait la Catalogne, ou plutôt le pays connu après 800 sous le nom de marche hispanique de l'Empire franc. La Catalogne avait subi peu d'influence directe des Arabes et, pendant ces siècles, elle tendit à appartenir à la sphère culturelle française plutôt qu'à la sphère ibérique. On remarque, par exemple, que la ligne qui peut être légitimement tracée sur la carte pour séparer le catalan de l'aragonais correspond en gros aux frontières politiques franques. Mais cela non plus ne dressa pas une vraie barrière contre l'intercommunication. Il n'y

avait aucune frontière réelle entre le catalan et l'occitan ni à cette époque, ni longtemps après, et les Catalans devaient participer au dynamisme de la culture provençale. Ce sont aussi les Catalans qui importèrent une des inventions majeures de la culture romane franque : la langue conceptuellement isolée que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de latin médiéval, qui était employée uniquement dans des contextes formels et au début exclusivement ecclésiastiques. L'usage du latin médiéval dans la Catalogne des IXe et Xe siècles fut probablement très dispersé géographiquement, comme le fut aussi celui de la minuscule caroline, qui semble avoir été importée avec lui. Mais au début du XIe siècle, la culture catalane se mit à briller en latin médiéval, avec l'implication sociolinguistique suivante : une variété de diglossie entre des variétés apparentées de la même langue existait dans la Catalogne du XIe siècle — comme il advenait pour l'arabe dans l'Espagne musulmane — mais non pas dans les autres communautés romanophones d'Espagne. Même pour cette époque, il est légitime de se demander si les Catalans considéraient vraiment le latin médiéval comme une entité totalement isolée de leur langue catalane maternelle, ou non pas plutôt comme un vernis à appliquer en touche finale, suivant les usages anciens.

La fin du XIe siècle vit une quantité de changements dans la sociolinguistique hispanique. La conquête de Tolède provoqua des confrontations entre des intellectuels arabophones, des exégètes juifs, des clercs castillans, des évêques français, des locuteurs latinophones venus du Nord lointain, à la rencontre de locuteurs mozarabes et de locuteurs romanophones venus d'autres régions, au sein d'une cité dont la structure sociolinguistique demeure encore obscure à nos yeux ; par ailleurs l'idée reçue que la communauté mozarabe fut persécutée paraît aujourd'hui dénuée de fondements. La langue de prestige qui naquit de ces échanges devait être un autre interdialecte (comme plus tôt à Burgos et plus tard à Séville). La décision léonaise prise à Burgos (en 1080) d'adopter la liturgie qui était d'usage général ailleurs en Europe eut des conséquences sociolinguistiques inattendues, puisqu'on fut dans l'obligation d'importer des clercs de France pour enseigner la nouvelle prononciation du latin médiéval, requise par leur liturgie. Ce latin, qui n'était plus vernaculaire, et cette manière de parler importée et clairement distincte conduisirent finalement le reste de la péninsule à la même diglossie latin-roman que celle qui existait déjà en Catalogne. Au XIIe siècle, l'écriture aussi s'européanisa. L'arrivée de pélerins de nombreux pays, romanophones ou non, transforma Santiago en un centre cosmopolite et polyglotte, et le roman de Galice fut le premier à montrer les signes d'une influence exercée par la lyrique occitane. La dérive politique du Portugal loin de la Galice commença, mais pendant encore un siècle au moins aucune frontière linguistique n'exista sur cette marche, ni probablement nulle part ailleurs dans le continuum allant de la Galice à l'Aragon. L'arrivée des

Almoravides en Espagne musulmane (après 1086) mit quasiment fin à la culture bilingue en ce pays, puisque les chrétiens émigrèrent au Nord, à Tolède ou ailleurs, et que les musulmans se limitèrent de plus en plus à l'usage de l'arabe. Tout un âge prit fin entre 1050 et 1100, et le statut sociolinguistique de la péninsule ibérique changea alors radicalement.

Bibliographie

E. ALARCOS LLORACH, *El español, lengua milenaria*, Valladolid, Ambito, 1982.

K. BALDINGER, *La formación de los dominios lingüísticos en la península ibérica*, Madrid, Gredos, 2e éd., 1972.

R. CANO AGUILAR, *El español a través de los tiempos*, Madrid, Arco, 1988, pp. 33-59.

R. COLLINS, *Early Medieval Spain : Unity in Diversity, 400-1000*, Londres, MacMillan, 1983.

R. COLLINS, *The Basques*, Oxford, Blackwell, 1986.

R. COLLINS, *The Arab Conquest of Spain*, 711-797, Oxford, Blackwell, 1990.

R. COLLINS, « Literacy and the laity in early medieval Spain », dans R. McKitterick (éd.), *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, Cambridge, University Press, 1990, pp. 109-33.

F. CORRIENTE, *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, Madrid, Instituto Hispano-Arabe, 1977.

C. DEL VALLE RODRIGUEZ, *La escuela hebrea de Córdoba*, Madrid, Nacional, 1981.

M.T. ECHENIQUE ELIZONDO, *Historia Lingüística Vasco--Románica*, Madrid, Paraninfo, 2e éd., 1987.

A. GALMÉS DE FUENTES, *Dialectología mozárabe*, Madrid, Gredos, 1983.

P. GUICHARD, *Les musulmans de Valence et la reconquête (Xe-XIIIe siècle)*, 2 vol., Damas, 1990 et 1991 (Institut français de Damas).

C. LALIENA, P. SENAC, *Musulmans et chrétiens dans le Haut Moyen Age : aux origines de la reconquête aragonaise*, Minerve, 1991.

R. MENÉNDEZ PIDAL, *Orígenes del español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1926, 7e éd., 1972, parties III et IV.

L. PEÑARROJA TORREJON, *El mozárabe de Valencia*, Madrid, 1990.

P.S. VAN KONINGSVELD, *The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library*, Leiden, New Rhine, 1977.

R. WRIGHT, *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*, Liverpool, Cairns, 1982, chapitres 4 et 5.

R. WRIGHT, éd., *Latin and the Romance Languages in the Early Middle Ages*, London, Routledge, 1991, partie III.

Médiévales 25, automne 1993, pp. 71-91

Angelika GROSS

L'IDÉE DE LA FOLIE EN TEXTE ET EN IMAGE : SÉBASTIAN BRANT ET L'INSIPIENS*

Il y a plus d'une manière de parler de la folie et des fous, et le sujet peut être abordé sous de multiples aspects [1]. Celui de la folie morale, c'est-à-dire de la folie en tant que vice suprême, fut à la fin du XVe siècle un thème de prédilection.

La nef des fous

L'ouvrage qui illustre cette position est bien connu. C'est le *Narrenschiff* de Sebastian Brant [2]. La première édition est parue à Bâle en 1494. Entre 1494 et 1505, l'ouvrage est réédité non moins de 5 fois. Dès 1497, on relève les premières rédactions en bas-allemand et la traduction en latin [3]. Du latin, le *Narrenschiff* est traduit dans les langues vernaculaires les plus courantes. En français, par exemple, le *Narrenschiff* devient ainsi la *Nef des Folz du Monde* [4]. Le *Narrenschiff* (nef des fous) est un catalogue de vices répartis en 110 chapitres, chacun consacré à un vice différent. En même temps, chaque

* Cet article reprend le texte d'une conférence au séminaire de la CEMAT (Culture Écrite du Moyen Age Tardif) en Juin 1991 ; la plupart des images qui l'accompagnent ont été mises à ma disposition par la section iconographie de l'IRHT (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes) au Centre Augustin Thierry à Orléans.

1. Pour une vue d'ensemble cf. Barbara KÖNNEKER, *Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus*, Wiesbaden, 1966 ; Joël LEFEBVRE, *Les fols et la folie*, Paris : Klincksieck, 1968 ; H.H. BEEK, *Waanzin in de Middeleeuwen,* Nijkerk-Haarlem : De Toorts, 1969 ; *L'umanesimo et « la follia »*, Rome : Abete, 1971 ; Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard, 1972 ; Angelika Gross, *« La folie » : Wahnsinn und Narrheit im spätmittelalterlichen Text und Bild*, Heidelberg : Winter, 1990 et Jean-Marie FRITZ, *Le discours du fou au Moyen Age*, Paris : PUF, 1992.

2. Cf. L'édition de H.A. JUNGHANS et H.-J. MÄHL, Stuttgart : Reclam, 1980.

3. *Stultifera Navis*, trad. Jacob Locher, Bâle : de Olpe, 1497 ; cf. Paris, B.N., Rés. Yh 51.

4. Trad. P. RIVIÈRE, Paris : Jehan Philippes Manstener et Geoffroy de Marnes, 1497 ; cf. Paris, B.N., Rés. Yh 1.

vice est surnommé « folie ». Les textes sont versifiés et chacun est précédé d'une gravure sur bois. L'image est légendée par un verset de trois lignes, en bas de page. Chaque illustration représente une petite scène qui fait allusion au thème évoqué dans le chapitre correspondant. Dans le premier chapitre, par exemple, il est question de la bibliophilie (fig. 1). L'illustration montre un clerc avec des lunettes. Il est assis au milieu de sa riche bibliothèque, derrière son pupitre et occupé à lire dans un livre. À l'aide d'un plumeau, il chasse les mouches. Le verset relate « Im Narrentanz voran ich gehe/Da viel Bücher um mich sehe/Die ich nicht lese und verstehe » (Je mène la danse des fous/car je vois beaucoup de livres autour de moi/que je ne lis ni ne comprends).

Évidemment, l'image d'un clerc en train de lire ne mériterait pas ce surnom de « folie » par lequel Brant exprime sa critique à l'égard des lettrés. Seuls les attributs ridiculisants traduisent cette idée. Affublé d'oreilles d'âne, le clerc est représenté comme un *Narr*, un *fou* qui fait semblant de lire et qui, en réalité, ne s'intéresse qu'à décorer sa bibliothèque des produits de la presse de Gutenberg. Chacune des 110 gravures qui accompagnent les différents chapitres du *Narrenschiff* contient un ou plusieurs personnages ainsi ridiculisés. On peut s'interroger sur les circonstances qui ont contribué à appeler un vice une folie et qui lui ont donné le visage d'un bouffon.

Pour comprendre la perspective de Brant, il faut avoir à l'esprit sa position politique et sociale, ainsi que le niveau culturel général de l'Allemagne à la fin du XVe siècle. Promu docteur des deux droits à l'Université de Bâle en 1489, il avait commencé, trois ans auparavant, à soutenir la politique de Maximilien Ier, élu roi des Romains en 1486. Il écrit de nombreux poèmes politiques, dont la plupart sont rassemblés dans les *Varia Carmina*, imprimés à Bâle en 1498. Ces poèmes raniment l'idée du Saint Empire Romain de Nation Germanique, contre les Turcs, qui s'étaient convertis à l'Islam et avaient en 1453 conquis Constantinople[5]. L'année qui précéda la publication du *Narrenschiff*, Maximilien était sacré empereur par le pape Alexandre VI, et le chapitre 99 du *Narrenschiff* est consacré tout entier à la situation de l'Empire et de l'Église romaine. C'est dans ces événements d'actualité que Brant puise la motivation de son œuvre et l'inspiration de son catalogue de vices. Il appelle ainsi les princes des pays allemands à porter secours à Maximilien, en reconquérant la Terre Sainte alors occupée par les Turcs.

La nef des fous n'est donc pas un simple catalogue de vices, elle contient aussi, à peine dissimulé, un appel à la croisade. Or la noblesse, qui en Allemagne avait fait son idéal de la maîtrise des forces physiques, se pliait mal à un enseignement spirituel ; Brant comptait donc sur la transmission du message par l'illustration. En Allemagne, l'alphabétisation des laïques avait commencé au XIIIe siècle, avec un

5. Cf. l' éd. JUNGHANS et MÄHL, *op.cit.*, p. 464-65.



Fig. 1. Le fol bibliophile.
Gravure sur bois de Albrecht Dürer.
Sebastian Brant, *Das Narrenschiff*, chap. 1.
Bâle : De Olpe, 1506.
Bâle, Öffentliche Kunstsammlung, Kupferstichkabinett.

siècle de retard sur la France, où l'enseignement spirituel des laïques était alors inspiré directement de la propagande faite pour les croisades[6]. En Allemagne, à la différence de la France, c'est la bourgeoisie des villes qui va s'ouvrir à un enseignement spirituel et jouer en ce domaine un rôle décisif[7]. Brant en tient compte. Il s'adresse à tous, lettrés ou illettrés, clercs ou laïques, nobles ou marchands, paysans ou artisans, hommes ou femmes.

La perspective dans laquelle se place le discours de Brant est assez singulière. Elle se situe en dehors de tout schéma social, tout en y restant complètement attaché. Son discours est fondé sur l'idée suivante : mettre les termes *hommes* et *fous* sur un même plan logique. Si Brant dit que tous les hommes sont des fous, il doit lui-même, en tant qu'homme, être un fou. De ce fait, c'est une folie de sa part de dire que tous les hommes sont des fous. À quoi bon donc rappeler expressément — dans la protestation à la fin de l'ouvrage — que lui, Sebastian Brant, est un fou ? Si ce qu'il dit est vrai, la phrase « je suis un fou » est fausse. Dans son introduction au *Narrenschiff*, il définit comme sage celui qui reconnaît être soi-même un fou. Il s'ensuit logiquement que Brant, en se reconnaissant lui-même comme un fou, est un sage. Son discours s'inscrit donc dans une logique circulaire. Le lecteur, cependant, en lisant que tous les hommes sont des fous, est d'abord pris dans le piège que Brant lui a tendu par sa logique : si tous les hommes sont des fous, et comme le lecteur est un homme, il s'ensuit que le lecteur est aussi un fou. Il peut dire que Brant a tort d'affirmer que les hommes sont des fous ou il peut dire que les hommes ne sont pas des fous. Mais cela supposerait déjà que le lecteur se rende compte du dilemme. L'intention de Brant était peut-être d'amener son public à cette réflexion. Voulait-il attacher le lecteur à l'idée que la seule solution possible était de suivre son exemple et de parcourir l'ouvrage pour finalement se reconnaître soi-même comme un fou ? Les lecteurs du XV[e] siècle ont peut-être tout de suite découvert que le *Narrenschiff* n'était pas seulement un catalogue de vices, mais également un *jeu d'esprit*[8]. Il est cependant probable que le public s'est laissé prendre au piège de Brant en vertu duquel celui qui se sait fou est un sage.

Outre un jeu d'esprit, le *Narrenschiff* est, sur un plan plus pragmatique, un catalogue de vices. En tant que tel il défend l'idée que la sagesse n'est pas inhérente à la nature de l'homme, même si elle détermine son bien-être. Par conséquent, le vice est un mal qui mène

6. Cf. Joachim BUMKE, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im Mittelalter*. Vol. 1 München : DTV, 1986, p. 92 ss.

7. Cf. Norbert ELIAS, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Frankfurt : Suhrkamp, (1976) 1990, vol. 1, p. 24 s.

8. Cf. Jon ELSTER, « Négation active et négation passive », dans : *L'invention de la réalité. Contributions au constructivisme*, dir. Paul Watzlawick, Paris : Seuil, 1988, p. 193 s.

au mal-être, ce que naturellement chacun veut éviter. La tradition littéraire à laquelle appartient le *Narrenschiff* — celle des catalogues des vices et des vertus — a toujours présenté la vertu comme un bien indispensable à la vie chrétienne. À l'entrée des églises, l'assimilation de la Vertu au Bien et du Vice au Mal est sans cesse rappelée au fidèle venu assister à l'office divin. Aux grands portails des cathédrales de Notre-Dame de Paris, de Chartres, d'Amiens ou d'Auxerre, figurent à hauteur d'homme les cycles des Vertus et des Vices personnifiés[9]. Ces cycles s'inspirent d'un ouvrage allégorique composé au IVe siècle par Prudence, un contemporain d'Augustin : la *Psychomachie* ou « combat de l'âme »[10]. L'objet de la *Psychomachie* est la lutte des vertus chrétiennes contre les vices païens que Prudence décrit sous forme de personnages symbolisant les valeurs morales, et qui s'affrontent dans huit combats.

La Psychomachie et le nouveau couple « Sapience et Folie »

Le premier combat a lieu entre la Foi et l'Idolâtrie (*fides* contre *cultura deorum*), ensuite entre l'Impulsivité et la Pudeur (*libido* contre *pudicitia*). Le troisième combat est celui de la Colère contre la Patience (*ira* contre *patientia*), suivi de celui de l'Orgueil contre l'Humilité (*superbia* contre *humilitas*). Dans le cinquième combat, la Luxure rencontre la Sobriété (*luxuria* contre *sobrietas*), dans le sixième, l'Avarice lutte contre la Raison (*avaritia* contre *ratio*). Les deux derniers combats opposent la Querelle et la Concorde (*operatio* contre *concordia*), et la Discorde et la Foi secourue par la Concorde (*discordia* contre *fides* et *concordia*). Le Vice conteste régulièrement la Vertu, qui, elle, sort toujours triomphante.

À Notre-Dame de Paris, par exemple, le cycle des Vices et des Vertus consiste en une série de 12 reliefs de part et d'autre du portail. Les six reliefs de la rangée supérieure représentent les Vertus, tandis qu'aux six médaillons de la rangée inférieure figurent les Vices. À gauche, la série des reliefs commence avec l'Humilité, la Sapience et la Chasteté, auxquelles s'opposent les vices de l'Orgueil, de la Folie et de l'Injustice (fig. 2). Suivent les trois vertus théologales — la Charité, l'Espérance et la Foi — avec leurs antagonistes : l'Avarice, le Désespoir et l'Idolâtrie. Les dernières allégories perçues par le visiteur qui entre dans l'église sont donc la Foi et l'Idolâtrie qui s'offrent au contraire d'emblée à celui qui sort.

Il apparaît immédiatement que l'ordre des vertus et des vices au portail de Notre-Dame de Paris ne correspond pas à celui de la

9. L'image allégorique est en fait un fort bon moyen pour ancrer des représentations abstraites dans la mémoire : cf. Frances Amelia YATES, *L'Art de la mémoire*, Paris : Gallimard, 1975, pp. 67-69.

10. Cf. GROSS, *op. cit.*, pp. 71-76.

Psychomachie. Bien qu'on reconnaisse des couples opposés comme la Foi et l'Idolâtrie, l'Humilité et l'Orgueil, ou sur le côté droit, la Patience et la Colère, le cycle de Notre-Dame de Paris s'inspire très librement du modèle. Une différence importante concerne déjà le premier couple : celui qui ouvre la série des médaillons de gauche. Le couple de l'Humilité et de l'Orgueil est ici avancé à la première place au lieu de la quatrième dans la *Psychomachie*. On peut en déduire qu'au XIII[e] siècle, époque de la construction de Notre-Dame de Paris, le catalogue des vertus et des vices n'a plus pour objectif premier la défense des vertus chrétiennes contre les vices païens. La place du couple Humilité/Orgueil suggère plutôt que l'intérêt de l'Église a changé de perspective ; la priorité n'est plus à la conversion des païens, mais à la consolidation de la foi à l'intérieur de la chrétienté.

Une autre différence importante entre la *Psychomachie* et le cycle de Notre-Dame de Paris concerne l'apparition d'un couple que la *Psychomachie* ne connaissait pas. C'est la Folie opposée à la Sapience. Le couple se trouve également à gauche du portail où il occupe, on l'a vu, la deuxième place après l'Humilité et l'Orgueil. On peut dès lors s'interroger sur la place que la Folie occupait en tant qu'image allégorique au XIII[e] siècle et, à travers l'illustration du psautier, se ren-



Fig. 2. Les Vices et les Vertus.
Détail avec la Sapience et la Folie (milieu).
N.-D. de Paris, Portail central.

dre compte de la transformation que subit son image jusqu'au XVe siècle[11].

Au Moyen Age, la forme la plus répandue du psautier n'est pas celle du livre biblique, mais celle du psautier en tant que livre liturgique. Divisés en huit sections, les 150 psaumes peuvent être intégralement chantés chaque semaine. Les psaumes de chaque section sont répartis entre les offices du matin et ceux du soir. Les psaumes et d'autres chants sont ainsi psalmodiés 7 heures par jour. Afin de trouver plus facilement le premier psaume de la section correspondant au début des nocturnes et des matines, les lettres initiales de ces huit psaumes ont été particulièrement calligraphiées. Mais depuis la révision, achevée en 1227, du texte de la Vulgate par l'archevêque de Cantorbéry, Etienne Langton, l'Université de Paris prescrit un nouveau programme ornemental pour le psautier[12]. Dans les Bibles éditées par l'Université, les lettres initiales des huit sections liturgiques du psautier seront dorénavant *historiées* avec des motifs figuratifs. Il faut avoir à l'esprit que

> « le Psautier était beaucoup plus qu'un livre de prières dans les mains des moines ou du clergé. Dès le IXe siècle, le Psautier était à peu près le seul livre liturgique qui fût mis aussi entre les mains des laïques et il en sera ainsi jusqu'à la fin du XIIe siècle ou au début du XIVe, date à laquelle apparaissent les premiers Livres d'Heures proprement dits (...). Livre de prière, le Psautier était aussi un livre pédagogique ».

Ainsi s'exprime l'Abbé Leroquais dans son ouvrage sur les psautiers manuscrits latins des bibliothèques publiques de France[13]. « C'est dans le Psautier », poursuit-il,

> « que les laïques apprenaient à lire, témoin cette note qu'on lit dans le ms. 318 de la Bibliothèque de l'Université de Leyden du XIVe siècle. Aux fol. 30v et 185r se trouve la note suivante : 'Cist psaultiers fu monseigneur saint Looys qui fu roys de France auquel il aprist en s'enfance'. Au siècle suivant, les comptes de l'argenterie d'Isabeau de Bavière, l'épouse de Charles VI, nous revèlent un fait analogue. Il s'agit de Michelle de France, née le 11 Janvier 1395. Une quittance du 2 Juin 1402 mentionne que l'enfant, alors âgée de sept ans, possédait dans sa librairie un psautier, un missel, et de plus, un Abcd suivi des psaumes.

11. Suzy DUFRENNE, *Tableaux synoptiques de 15 psautiers à illustration intégrale issue du texte*, Paris, 1978 ; Günter HASELOFF, *Die Psalterillustration im 13.Jh.*, Kiel, 1938 ; Christoph EGGENBERGER, *Psalterium Aureum Sancti Galli*, Sigmaringen : Thorbecke, 1987.

12. HASELOFF, *op. cit.*, p. 21.

13. Mâcon, 1940-41, vol. 1, p. VII.

Ainsi donc, la petite princesse apprenait à connaître ses lettres dans l'abécédaire ; mais elle faisait ses exercices de lecture dans le psautier ».

Il s'agit ici naturellement d'un psautier liturgique, c'est-à-dire du même type de psautier que celui destiné aux clercs. On peut donc en conclure que le psautier a été connu aussi bien des clercs que des laïques lettrés et qu'il a servi à l'enseignement spirituel comme à l'alphabétisation. Par ces deux fonctions, le psautier jouait au Moyen Age un rôle didactique considérable, qu'il a complètement perdu aujourd'hui. Mais je voudrais revenir au rapport qui existe entre l'allégorie de la Folie telle qu'elle figure dans les cycles des vertus et des vices des cathédrales françaises et l'image qui illustre le psautier.

Le médaillon qui se trouve en dessous de la Sapience à Notre-Dame de Paris est endommagé. On y reconnaît néanmoins un personnage avec de longs cheveux, habillé d'une courte chemise et pieds nus. Il porte dans la main droite une massue et semble mordre dans un objet qu'il porte à la bouche avec l'autre main ; à côté de ce personnage, une branche avec des feuilles suggère un paysage.

L'insensé du psaume 52

On peut être surpris par le fait que des personnages semblables illustrent la lettre initiale du psaume 52 qui ouvre la section des matines du mercredi. Quelques exemples tirés de psautiers isolés et de psautiers insérés dans des bibles manuscrites vont pouvoir montrer la variation du motif[14]. Au fol. 182v de la Bible latine de Dijon (B. m., ms. 4) du XIIIe siècle, la lettre initiale du psaume 52 montre un personnage dont les traits coïncident parfaitement avec ceux de l'allégorie de la Folie du médaillon de Notre-Dame. Mais ici les cheveux sont rasés (tel un punk) et il n'y a pas trace de paysage (fig. 3).

Le fol. 58v du psautier latin de Toulouse (B. m., ms. 6), également du XIIIe siècle, montre un personnage aux cheveux tondus, dont le vêtement ressemble à une sorte de froc retroussé à la taille et qui se termine au col par un capuchon. Mais dans les mains de ce personnage on trouve de nouveau une massue ou plutôt une branche et un objet rond, dans lequel il a l'air de mordre. La lettre initiale du psaume 52 au fol. 146r de la Bible latine de Troyes (B. m., ms. 577) de la même époque, montre une image différente. Le personnage est assis sur une sorte d'arc, il est vêtu d'une tunique dont le col est échancré, et ses genoux sont recouverts d'un drap. Dans sa main, il tient la massue ou la branche comme si elle était un sceptre. Les che-

14. Une belle collection d'images tirées de psautiers manuscrits du XIIIe siècle a été publiée par Muriel LAHARIE, *La folie au Moyen Age. XIe-XIIIe siècles*, Paris : Le Léopard d'Or, 1991.

veux sont courts et hirsutes. Les traits du visage sont grotesques et soulignent le regard sombre de l'individu. Ici, le mode de représentation lui donne l'air d'être l'Antéchrist.

Le personnage de la lettre initiale au fol. 85v du psautier latin de Vesoul (B. m., ms. 6) est grossièrement dessiné et doté d'une tonsure. Le vêtement est de nouveau une simple chemise, ouverte au col. La massue est tenue cette fois comme un bâton de promenade et non pas comme une arme. L'objet dans lequel le personnage mord n'est pas rond, mais a la forme d'une corne. Au fol. 353r du psautier latin de Chambéry (B. m., ms. 4), le personnage est chauve et ne mord



Fig. 3. L'insipiens.
Lettre initiale du Ps. 52. XIIIe siècle.
Dijon. B.m. ms. 4, fol. 182v.

dans aucun objet. Tout comme dans le psautier de Troyes, l'une de ses mains est vide et son geste reste ouvert. Mais dans les deux cas, le visage est représenté presque de face et non pas de profil comme dans les autres exemples.

L'image de la lettre initiale suivante provient du Bréviaire latin de Charleville-Mézières (B. m., ms. 42, fol. 27), qui date du XIVe siècle. Le personnage, apparemment rasé, est cette fois-ci presque nu, une simple cape autour des épaules. Un visage est sculpté sur la massue [15] et une croix est gravée sur l'objet rond qu'il porte dans l'autre main. Une autre lettre initiale se trouve au fol. 118v d'un manuscrit latin de Tours (B. m., ms. 74, XIVe s.). Elle n'est pas tirée d'un psautier, mais du *Commentaire aux Psaumes* de Pierre Lombard [16] (fig. 4).

Jusqu'ici, l'allégorie de la Folie du médaillon de Notre-Dame a été comparée à plusieurs exemples de lettre historiée du psaume 52. La coïncidence des sujets me semble évidente. On peut aller encore plus loin et s'interroger sur les origines de cette allégorie. On sait que l'illustration du psautier dépend largement du texte des psaumes, à tel point qu'on peut parler d'une illustration littérale du texte. Dans le cas de la lettre initiale du psaume 52, le programme s'inspire du titre, *Psalmus Davidis*, ainsi que de son premier verset : *Dixit insipiens in corde suo : Deus non est* (Celui qui n'est pas sage dit en son cœur : Dieu n'est pas). Le personnage de la lettre initiale et celui du médaillon de Notre-Dame de Paris représentent donc le même *insipiens* dont parle le premier verset. Mais comment expliquer la présence de la massue et de l'objet rond dans lequel il mord ? Ces deux attributs sont probablement eux aussi des illustrations littérales du texte.

Voyons d'abord le deuxième attribut caractérisant le personnage. L'objet rond a été diversement interprété, comme une pierre, un pain, un fromage ou une hostie [17]. De ces interprétations, une seule se réfère au texte, celle qui explique l'objet rond comme un pain. Au cinquième verset, en effet, le pain sert de métaphore de la situation du peuple d'Israël : *Nonne sciunt omnes qui operantur iniquitatem/qui devorant plebem meam ut cibum panis ?* (Ne le savent-ils pas, tous ceux qui pratiquent l'inégalité, qu'ils dévorent mon peuple comme s'ils mangeaient du pain ?).

15. Dans un autre contexte, la massue avec un visage sculpté au bout était un signe de pouvoir, une sorte de sceptre : lors de sa soumission, Tassilon de Bavière remet à Charlemagne son bâton de pouvoir *(Kraftstab)*, dont le bout a été sculpté en visage d'homme *(cum baculo, in cuius capite similitudo hominis erat scultum)*. Cf. Percy Ernst SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* (= *Monumenta Germaniae Historica. Schriften*, vol. 13/1), Stuttgart : Hiersemann, 1954-56, p. 286.

16. Pour le texte cf. MIGNE, *P.L.*, t. 191, col. 499-504, « psalmus LII ».

17. Cf. HASELOFF, *op. cit.*, p. 29 ; Hadumoth MEIER (-HANCKEL), « Der Narr in der christlichen Ikonographie des Mittelalters », *Das Münster*, cahier 1/2, 1955, p. 2 ; GROSS, *op. cit.*, p. 65 ; FRITZ, *op. cit.*, p. 58.

En adoptant toujours l'hypothèse d'une possible illustration issue du texte, ce même verset semble contenir le mot-clé qui expliquerait la présence de la massue et l'usage qui en est fait. Il est probable que la massue et la manière peu pacifique dont le personnage la brandit, se réfèrent justement au mot *iniquitatem* du même verset. De même, le regard tourné vers le haut où l'on voit l'image de Dieu apparaître dans un nuage correspond aux paroles du deuxième verset : *Deus de cielo prospexit super filios hominis* (...). (Des cieux, Dieu s'est penché vers les fils d'Adam). L'ensemble de cette mise en scène donne corps à la double négation du premier verset. La négation active, celle de nier l'existence de Dieu, et la négation passive, celle qui définit celui qui n'est pas sage. La première partie est mise en scène par l'opposition entre l'*insipiens* et Dieu, la seconde est rendue par les



Fig. 4. L'insipiens.
Lettre initiale du Ps. 52. XIVe siècle.
Tours, B.m., ms. 74, fol. 118v.

différences qui permettent de distinguer les individus. Par la suite, l'image perd la première partie de cette double négation. L'*insipiens* n'est plus représenté opposé à Dieu, mais seul et dans des situations qui se bornent à exprimer l'idée de « non-savant ». Une fois la source de l'image tombée dans l'oubli, certains éléments deviennent incompréhensibles, c'est l'incompréhensibilité-même qui devient la caractéristique du personnage.

Avec l'apparition des premières Bibles en français [18], l'image s'enrichit d'éléments provenant d'autres contextes, qui peignent le monde primitif de la campagne ou qui sont puisés dans le monde des clercs. L'*insipiens* devient un paysan, un berger, un domestique ou un homme simple, la massue et la pauvreté du vêtement restant les éléments de reconnaissance. Puisque la traduction du psautier en français, insérée dans le texte latin sous forme de glose interlinéaire, précède celle d'autres livres de la Bible, sa diffusion ne cesse pas d'augmenter. Intégrée dans des ouvrages comme la Bible historiale de Guyart de Moulins ou dans les exemplaires de la Bible moralisée, son illustration bénéficie de la liberté avec laquelle ces types de Bible ont été composés.

Dans l'exemple de la Bible historiale ms. fr. 2 de la Bibl. nat. de Paris, au fol. 227v, l'image est détachée de la lettre initiale et précède le texte, alors que la représentation reste tout à fait traditionnelle. Au XIVe siècle, on peut observer non seulement le détachement physique entre texte et image, mais aussi la coupure progressive du rapport qu'entretiennent les deux. L'exemple de la Bible historiale de la Bibliothèque Ste Geneviève à Paris montre au fol. 42r une miniature à deux volets. A droite se trouve un personnage, vêtu d'un drap gris et bleu. Il est barbu et porte les cheveux courts ; dans ses mains, il tient un pain et une massue. A gauche, se trouve un groupe de quatre personnages, chacun habillé d'une longue robe de couleur différente ; ils portent les cheveux longs. Ici, il s'agit probablement d'une représentation de « savants », conçus sur le modèle des clercs.

Du faux clerc démasqué...

Un clerc, pour être reconnu comme tel, était obligé de porter, outre la tonsure, un habit de couleur unie, tandis qu'un laïque n'était pas tonsuré et pouvait être habillé d'une robe rayée ou composée de différentes pièces de tissu [19]. Le fait que le personnage des lettres ini-

18. Cf. Samuel BERGER, *La Bible française au Moyen Age*, Paris : Imprimerie Nationale (1884) 1967, p. 151 s. ; et Adelheid HEIMAN, *The last copy of the Utrecht Psalter* (= The Year 1200 : A symposium), New York : Metropolitain Museum of Arts, s.d., pp. 313-338.

19. Robert GÉNÉSTAL, *Le procès sur l'état de clerc aux XIIIe et XIVe siècle*. École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, 1909-10, p. 18, note 3 ; je suis redevable de cette indication à Serge Lusignan, Montréal.

tiales du psaume 52 soit souvent représenté chauve, évoque les différences juridiques entre clerc et laïque. Etant donné que suivant le droit chacun relevait d'une juridiction différente, un accusé qui s'était prétendu clerc, et avait porté frauduleusement l'habit clérical et la tonsure, risquait de se retrouver devant une cour laïque, le crâne rasé et vêtu d'un habit rayé[20]. On peut donc se demander si l'image de l'*insipiens* n'a pas été calquée sur le modèle d'un faux clerc démasqué.

Au cours du XVe siècle, le détachement encore plus marqué entre texte et image transforme l'*insipiens* de plus en plus en fou ou en bouffon. Le pain disparaît ou est remplacé par un autre objet, qui n'a plus aucun rapport avec le texte du psaume, ni avec celui des commentaires. On peut donc supposer que les miniaturistes se sont inspirés de sources autres que religieuses. Par exemple, les culottes et le capuchon du personnage, dans la miniature au fol. 106r du Psautier latin-français de Jean de Berry (Paris, BN, ms. 13091), font penser à la description que Chrétien de Troyes donne du vêtement que Perceval porte au moment où il quitte sa mère pour devenir un chevalier[21]. De même, le chien de la miniature au fol. 227r de la Bible historiale ms. fr. 3 de la Bibl. nat. de Paris du XVe siècle doit probablement son origine à un passage du *Dit de Robert le Diable*[22]. Ceci peut être également vrai pour le chien de la miniature au fol. 276v de la Bible historiale ms. 5057 de la Bibl. de l'Arsenal.

L'iconographie du psaume 52 dans les Bibles imprimées de la fin du XVe siècle n'est plus inspirée du texte, mais semble directement empruntée à un modèle pictural. Hans Holbein est l'auteur du personnage au fol. bbiiiv° de la Bible italienne dite de Malermi (fig. 5), imprimée à Venise par Nicola di Giunta en 1490 (Paris, BN, Rés. A 359)[23]. Il est probable que Holbein s'est inspiré, pour la coiffure à plumes, de la Stultitia de la chapelle des Scrovegni à Padoue, peinte par Giotto vers 1307. Cette origine est encore plus évidente dans le cas du psautier latin-allemand, imprimé à Augsbourg en 1494 par Erhard Radolt.

L'évolution du personnage n'est visible que par les exceptions à la règle. La plupart des psautiers formant des ouvrages à part ou qui sont intégrés dans des Bibles gardent une illustration traditionnelle de la lettre initiale. Il existent des Bibles manuscrites où, en marge de la page, sont conservées des prescriptions destinées au miniaturiste qui montrent comment les exceptions se sont introduites[24]. Dans le cas

20. GÉNESTAL, *op. cit.*, p. 17.
21. *Perceval le Gallois ou le Conte du Graal*, publ. par Ch. POTVIN, Mons : Dequesne-Masquillier, 1866-71.
22. Cf. BEEK, *op. cit.*, p. 23 ; Guillaume Stanislas TRÉBUTIEN, *Robert le Diable*, Paris, 1837, p. IX s.
23. Cf. James STRACHAN, *Early Bible Illustrations*, Cambridge : Univ.Press, 1957, p. 27 s. ; GROSS, *op. cit.*, p. 139.
24. Cf. Paul DURRIEU et Samuel BERGER, *Les manuels pour l'illustration du psautier au XIIe siècle, Mémoires de la société nationale des Antiquaires de France*, vol. 57, 1898, p. 97.

de la Bible ms. lat. 10435, au fol. 11v, la prescription (pour le psaume 13 dont le texte coïncide avec celui du psaume 52) indique : « un juif regarde la tere qui pleure ». La miniature contient en effet un personnage coiffé d'un chapeau pointu, qui se penche vers le bas. Cette prescription correspond exactement à un commentaire de Pierre Lombard au titre du Psaume 52 où il interprète le nom *Amalechitae : Amalechitae vero, qui interpretantur populus lingens terram*, « un peuple qui lèche la terre ». Il poursuit : *significant Antichristum et suos, terrena amantes, qui in fine mundi pro viribus vastabit ecclesiam. Sed David, id est Christus, vere manu fortis, eamdem liberabit* (..). (Ce peuple signifie l'Antéchrist et les siens, ceux qui aiment les biens terrestres, celui qui à la fin du monde dévastera l'Église pour (montrer) ses forces. Mais David, c'est-à-dire le Christ, la libérera de la main de la vraie puissance). Il va de soi que le Juif qui regarde la terre symbolise les Amaléchites en tant que peuple juif intéressé aux seuls biens terrestres.

... au bouffon

Et c'est probablement par l'interprétation d'un autre passage de ce commentaire que les miniaturistes ont commencé à transformer



Fig. 5. L'insipiens.
Gravure sur bois illustrant le Ps. 52.
Venezia : Di Giunta, Rés. A359, fol.bbiiiv°.

l'image de l'*insipiens*. Au fol. 249r de la Bible historiale ms. fr. 159 de la Bibl. nat., jadis dans la collection de Jean de Berry et réalisée au début du XVe siècle, le vêtement du personnage apparaît garni d'un élément tout à fait nouveau qui ne se trouve guère dans les psautiers antérieurs : ce sont des oreilles rouges, attachées au capuchon d'une longue robe grise. Les oreilles sont peut-être une exégèse picturale du commentaire de Pierre Lombard à la phrase *Dixit insipiens etc.* Il dit : « *insipiens : ergo, id est omnis qui male vivit dixit quia Deus audit et si non homo ut quod dicitur auditur in corde suo et si aure non audet. Quid dixit ? non est deus* ». (Celui qui n'est pas sage, c'est donc toute personne qui vit mal ; il a dit, ce que Dieu entend, mais non pas l'homme ; ce qui a été dit, a été entendu ; dans son cœur, mais il n'ose pas (le dire) à l'oreille).

C'est probablement le mot *aure* (à l'oreille) qui a attiré à un moment donné l'attention d'un clerc chargé d'une nouvelle copie d'un psautier. Avec l'introduction de l'attribut des oreilles dans l'iconographie de la lettre initiale, l'*insipiens* subit le même effet ridiculisant que le clerc du *Narrenschiff*. Par la suite, cet attribut devient non seulement le moyen de distinguer l'*insipiens* du bouffon, mais contribue à faire disparaître complètement l'image du premier. La lettre initiale au fol. 31r du Bréviaire latin de Besançon (B. m., ms. 66) du début du XVe siècle est un autre exemple de cette période transitoire.

Cependant, la conception de l'*insipiens* en tant que bouffon semble due à un deuxième fait important. Dans les psautiers latins et français du XIIIe siècle, il existe une tradition picturale qui montre l'*insipiens* en présence d'un roi. Nous la trouvons à la lettre initiale au fol. 62v du psautier latin de Besançon (B. m., ms. 140). À côté de l'*insipiens*, un roi est représenté, la main sur le cœur, pour illustrer les mots « dans son cœur« (fig. 6). Le Bréviaire latin de Clermont-Ferrand (B. m., ms. 69, fol. 46r) de 1482 montre exactement la même scène, mais avec un bouffon à la place de l'*insipiens* (fig. 7). La représentation d'un roi n'est pas propre au programme iconographique du psaume 52, elle se trouve également aux sept autres initiales des sections liturgiques du psautier. Le roi a déjà été identifié comme David, psalmiste, dont le nom figure dans le titre de chaque psaume. Mais c'est justement l'image de David-roi dans l'illustration du psaume 52 qui semble avoir contribué, au XIVe siècle, à cette dernière conception picturale de la lettre initiale.

Deux hypothèses peuvent expliquer cette nouvelle évolution. L'une se fonde sur l'exégèse du nom de David dans le commentaire de Pierre Lombard. Cette exégèse évoque un épisode raconté dans le premier Livre de Samuel (1 S 21, 11-16) où David joue l'insensé devant le roi Achis. Mais cette anecdote sert traditionnellement de sujet à la lettre initiale du psaume 33[25] dans les psautiers à illustration intégrale. L'autre hypothèse explique l'évolution iconographique du cou-

25. EGGENBERGER, *op. cit.*, p. 28.

ple David et *insipiens* par l'adaptation de l'illustration aux exigences des clients princiers. Au XIVᵉ siècle, ces derniers pouvaient désirer une illustration empruntant son modèle à leur réalité.

Le fou du roi

Je dis réalité, car ici les traits du bouffon relèvent évidemment de l'*observation* d'un visage[26]. La miniature du f. 179v de la Bible historiale ms. fr. 152 de la Bibl. nat., du XIVᵉ siècle, montre également un roi en présence d'un bouffon. Ici, le roi est habillé pauvrement, tandis que le bouffon porte une riche robe aux bords garnis d'hermine. Dans la main gauche, il tient une verge, dans l'autre une jarre. Mais ce qui est nouveau, c'est la forme particulière de sa tête



Fig. 6. L'insipiens et David.
Lettre initiale du Ps. 52. XIIIᵉ siècle.
Besançon, B.m. ms. 140, fol.62v.



Fig. 7. Bouffon et roi.
Lettre initiale du Ps. 52. 1482.
Clermont-Ferrand, ms. 69, fol. 46r.

et de son visage. Du front court et plat sort un nez légèrement courbé à la naissance, les yeux sont grands ainsi que les oreilles, la tête est couverte d'un capuchon pointu. Une courte barbe fait saillir le menton (fig. 8). Au fol. 83v du Livre d'Heures de Bonne de Luxembourg, peint par Jean le Noir en 1348-49 et qui fait partie de la Cloisters Collection du Metropolitain Museum of Art à New York (Inv. 69 86), les traits du visage de l'*insipiens* ont été dessinés de la même manière (fig. 9).

Cet *insipiens* a déjà été identifié comme le bouffon de cour de Jean le Bon, roi de France (1319-1364)[27]. De tels portraits de bouffons se retrouvent dans d'autres œuvres artistiques à partir du XV[e] siècle. Ainsi dans le tableau *Fêtes dans un jardin d'amour* de 1431 (Versailles, Musée du Château, Inv. MV 5423), Jan van Eyck peint le portrait d'un bouffon de Philippe le Bon, duc de Bourgogne, qui pré-

27. Charles STERLING, *La peinture médiévale à Paris : 1300-1500*, Paris, 1987, fig. 56.



Fig. 8. Roi et bouffon.
Miniature du Ps. 52. XIVe siècle.
Paris, B.n., ms. fr. 152, fol. 179v.



Fig. 9. Portrait du bouffon de Jean le Bon.
Miniature au Ps. 52. 1348-49.
New York, Metropolitain Museum of Art, Cloisters Coll., Inv. 69 86.

sente à nouveau des traits marqués[28]. Un autre portrait appartient encore à cette série : celui de Triboulet[29], le célèbre bouffon de cour des rois René d'Anjou et Louis XII, sculpté de profil en 1461-66 par Francesco Laurana, sur une médaille (Paris, BN, cabinet des médailles, Inv. B.17502).

Tous ces portraits montrent des traits communs : un nez fort, le front fuyant, le menton saillant, la tête pointue et la nuque trapue. Il s'agit probablement d'un type d'homme apprécié comme bouffon aux XIVᵉ et XVᵉ siècles[30]. Toutefois, le point culminant de la métamorphose de l'image religieuse « David et *insipiens* » en image profane « roi et bouffon » est la lettre initiale du psaume 52 du psautier latin de Henri VIII d'Angleterre (London, B.L., ms. 2 A XVI). Au fol. 63v, Hans Holbein y a remplacé David par un portrait de Henri VIII, et Will Somers, le fou du roi, a pris la place de l'*insipiens*. Mais la plupart des illustrations qui conçoivent l'*insipiens* comme un bouffon, le représentent comme un personnage symbolique, caractérisé par le vêtement aux oreilles attenantes au bonnet et l'attribut canonique de la massue transformé en marotte[31]. La miniature au fol. 55r du psautier latin ms. 69 de Besançon, du XVᵉ siècle, en est un bon exemple.

L'évolution picturale de la lettre initiale vers une image de bouffon n'a pas de correspondence avec la traduction du terme *insipiens*. Les psautiers insérés dans les Bibles historiales du XIVᵉ siècle, par exemple, traduisent tous *insipiens* littéralement par : « Celui qui n'est pas sage », tandis que les psautiers des Bibles moralisées utilisent l'expression figurative « foul » ou « fol » en suivant la glose interlinéaire du psautier de Cantorbéry ms. lat. 8846 du XIIIᵉ siècle. Cette traduction est reprise par le psautier de Jean de Berry ms. fr. 13091 ou le psautier de Charles VIII (Paris, BN., ms. lat. 774, f. 63v), achevé vers 1490. Or, la traduction par « fol » ou par « foul » n'est liée qu'exceptionnellement à une image de bouffon. Les psautiers français imprimés s'appuient également sur la tradition manuscrite, mais là, le texte n'est plus accompagné d'images.

En ce qui concerne la traduction du terme en allemand, on trouve dans les rédactions qui précèdent celle de Luther soit « tum » (dans la première Bible allemande publiée par Mentelin à Strasbourg, en

28. Du tableau n'existe qu'une copie du XVIᵉ siècle : cf. Anne VAN BUREN-HAGOPIAN, « Un jardin d'amour de Philippe le Bon au parc de Hesdin. Le rôle de Van Eyck dans une commande ducale », *Revue du Louvre et des Musées de France*, 1985, n° 3, pp. 185-192.

29. Cf. Erika TIETZE-CONRAT, *Dwarfs and Jesters in Art*, New York : Phaidon, 1957, p. 43.

30. Cependant, on peut se demander si ces portraits sont travaillés d'après nature ou bien à partir d'un catalogue physiognomonique : cf. mon article « L'exégèse iconographique du terme "insipiens" du psaume 52 », *Historical Reflections/Reflexions Historiques*, vol. 16, n° 2/3, 1989, p. 227, note 45.

31. Antoine FURETIÈRE, *Dictionnaire universel*, Paris (1690), 1978, la définit, a.) comme diminutif de Marie et b.) comme une tête de poupée placée au bout d'un bâton.

1466), plus tard « tôre » (dans la deuxième Bible allemande imprimée par Eggestein à Strasbourg en 1470 et réimprimée par Zainer à Augsbourg en 1475), ou « unweiss » (dans la troisième Bible imprimée par Schönsperger en 1487)[32]. Ce n'est qu'en 1524 que Luther remplacera systématiquement ces expressions par « narre » dans sa traduction du psautier.

L'idée de la folie

Entre le XIIIe et le XVe siècle, la conception de la lettre initiale de psaume 52 devient double, à la fois religieuse et profane. Au XIIIe siècle, l'illustration picturale du terme *insipiens* était composée avec des éléments définissant un personnage symbolique relativement primitif. Ce personnage prenait sa signification par rapport à la double négation exprimée par le texte, pour devenir, par la suite, un miroir déformé et caricatural du monde clérical.

A partir du XVe siècle, une conception nouvelle des termes *insipiens* et *David* emprunte ses symboles au monde profane et ses traits à l'être humain. Ainsi seront typés des personnages dont les caractéristiques évoquent soit l'image symbolique, soit le portrait individuel d'un bouffon de cour. Quant au type marqué par une couronne de plumes, une étude ultérieure serait nécessaire pour identifier ses éléments constitutifs qui sont apparemment indépendants du psautier[33].

En outre, le terme *insipiens* a donné naissance à une réflexion sur la différence entre les statuts juridiques de clerc et de laïque. En effet, si l'usurpation d'un statut est conçue comme une fraude, elle peut aussi être considérée, sur un plan moral, comme un vice. C'est là probablement que Sebastian Brant a trouvé son idée de suggérer la prétention de chacun à emprunter un statut autre que le sien, pour mieux le démasquer ensuite. Mais en appliquant le surnom de « Narr » également à sa propre personne, il ajoute une dimension nouvelle de conscience aux idées qui ont évolué autour de l'*insipiens* issu du psautier.

32 KÖNNEKER, *op. cit.*, p. 10.

33. Cf. Gerta CALMANN, « The pictures of nobody », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 23, 1960, pp. 60-104 ; François Garnier, « Les conceptions de la folie d'après l'iconographie médiévale du Psaume 52 », *102e Congrès national des Sociétés Savantes. Limoges 1977. Philologie et Histoire*, vol. 2, 1977, pp. 215-222.

Médiévales 25, automne 1993, pp. 93-111

Éric BERTHON

LE SOURIRE AUX ANGES ENFANCE ET SPIRITUALITÉ AU MOYEN AGE (XIIe-XVe SIÈCLE)

On en sait maintenant un peu plus sur le *sentiment médiéval de l'enfance* autour duquel Philippe Ariès éveilla autrefois une vive polémique [1]. Un article récent de Danièle Alexandre-Bidon [2], auquel je renvoie le lecteur, fait bien le point sur un certain nombre de domaines où l'on voit se dessiner dès le Moyen Age la reconnaissance d'une personnalité enfantine. La distinction des âges, plus précise qu'on ne l'a soutenue autrefois, les méthodes d'enseignement, les soins spécifiques du nourrisson, le monde des jouets, ou encore les modes de vêture en sont quelques-uns parmi d'autres.

Mais ces progrès, si importants qu'ils soient, se sont limités jusque là à la sphère de la vie quotidienne, de la famille et de la société. Dès lors qu'on s'en échappe, l'enfant médiéval continue d'être un inconnu. Tout ou presque reste donc à faire dans le vaste champ que l'on pourrait baptiser *anthropologie médiévale de l'enfance*, en ce qui concerne les autres perceptions mentales relatives à l'enfance, celles qui ne touchent plus au vécu, mais aux croyances, et qui ont essentiellement pour cadre la magie et la religion [3].

Car chaque époque oscille et trouve son point d'équilibre entre la valeur symbolique qu'elle accorde à l'enfant et l'attention portée à sa personne. Notre temps s'occupe en priorité de l'enfant comme individu, de sa personne physique et mentale. Il a perdu, en contrepartie, beaucoup de tout cet « à-côté », de ce pouvoir d'évocation

1. Ph. ARIÈS, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, 1960.

2. D. ALEXANDRE-BIDON, « Grandeur et renaissance du sentiment de l'enfance au Moyen Age », dans *Éducations médiévales. L'enfance, l'école, l'Église en Occident, (VIe-XVe siècles)*, sous la dir. de J. VERGER (Histoire de l'éducation, n° 50), Paris, 1991, p. 39-63.

3. J.-Cl. SCHMITT, dans son ouvrage sur *Le Saint Lévrier. Guinefort guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*, Paris, 1979, indique la piste à suivre d'une vaste étude de la place de l'enfant dans les croyances non religieuses.

symbolique de l'enfance qui, ce sera ma thèse ici, était le propre de la société médiévale. Tentons une métaphore sur fond de scolastique : l'enfant est à la fois un être de chair et une notion, un « nom ». Je pense que le Moyen Age a porté au moins autant d'intérêt à l'enfant nominalisé qu'à l'enfant incarné.

Pour étayer cette hypothèse, je voudrais livrer ici quelques reflexions sur la place de l'enfant dans les croyances religieuses médiévales où je tenterai de faire valoir que, à l'aune du Moyen Age, l'enfant représentait davantage qu'un enfant : il incarnait un état brut de perfection évangélique que les adultes ne pouvaient atteindre, en petit nombre, que par l'effet de leur vertu propre et de leur constance dans la foi. On lui prêtait, en somme, une valeur spirituelle au-dessus du commun[4].

Je présenterai trois courtes études : la première se rapporte à la notion de médiation enfantine (le jeune enfant est l'un des points de contact entre les hommes et Dieu) ; la seconde à celle d'élection (l'enfant symbolise l'élu) ; la troisième concerne l'allégorisation du Christ dans l'enfant, que je présenterai en deux volets : l'imitation (l'enfant a statut d'« image » du Christ sur terre) et la croyance dans les vertus du sang enfantin (le sang des enfants, comme celui du Christ, guérit, en particulier de la lèpre).

L'enfant dans la main de Dieu

Le rôle du jeune enfant comme intermédiaire divin a déjà été mis en évidence, en particulier par les historiens de la littérature[5]. Le plus souvent, la présence divine dans le nourrisson se manifeste par l'émission d'une vérité, que ce dernier ne pourrait à lui seul détenir, et qui vient dénouer une situation que les hommes ne sont pas à même de résoudre.

Parfois, l'action divine à travers l'enfant peut être assimilée à une intervention de nature judiciaire. C'est le cas dans le type de récit où l'on voit un enfant innocenter un personnage accusé à tort d'être son père (à la suite d'un viol qui est le chef d'accusation) et dénoncer le vrai coupable, qui est souvent le diable[6].

4. Trois historiens ont, à ma connaissance, déjà signalé la place tenue par l'enfant dans la spiritualité médiévale : Paul ALPHANDERY l'a le premier relevée dans le chapitre de *La chrétienté et l'idée de Croisade* qu'il consacre à la croisade des enfants de 1212 (texte établi par A. DUPRONT, Paris, 1959, p. 142). W.A. CHRISTIAN, dans *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, 1981, p. 222 et Jacques HEERS dans *Fête des fous et carnavals*, Paris, 1983, p. 130 y ont fait également allusion.

5. Cf. en particulier les actes du colloque *L'enfant au Moyen Age (Littérature et civilisation)*, publiés dans *Sénéfiance*, 9, Aix-en-Provence, 1980.

6. On trouve déjà chez Grégoire de Tours (VIe s.) une histoire de ce type à propos de Brice, le successeur de saint Martin (*Historia Francorum*, éd. R. BUCHNER, Darmstadt, 1956-1977, t. I, p. 58).

Dans la légende des saints Siméon et Jude rapportée par Jacques de Voragine (XIIIe s.), les deux apôtres somment un enfant, qui n'est pourtant âgé que d'un jour, de dévoiler la vérité sur la paternité prétendue d'un saint diacre : « Dis, enfant, au nom du Seigneur, si ce diacre a eu pareil audace. » La réponse miraculeuse de l'enfant innocente l'accusé[7].

Dans *Tristan de Nanteuil* (XIVe s.), c'est un enfant encore dans le ventre de sa mère qui prend miraculeusement la parole, Dieu étant nommément désigné comme le responsable du prodige :

> « Dont dist la voix d'enffant que Dieu y ottroya : (...) filz suy de l'ennemi et cil engendré m'a ».[8]

Saint Thomas Becket, dans une correspondance de 1169 avec l'archevêque de Sens, rapporte une anecdote de nature plus politique : une entrevue entre Louis VII et Henri II n'ayant pas abouti, les deux hommes venaient de se séparer quand Henri rencontra le jeune prince Philippe, âgé de quatre ans, qui entreprit de convaincre son aîné de la nécessité de faire régner la concorde entre les deux royaumes. « Dieu inspira l'esprit de son serviteur déjà ordonné, forma et dirigea ses paroles » explique Thomas[9].

Politique et liturgie sont associées dans un *exemplum* qui relate comment Constantinople, en proie à des troubles, retrouva la paix grâce à la médiation miraculeuse d'un enfant :

> « Soudain, un enfant fut enlevé du peuple jusqu'au ciel (...) puis, tout aussi brusquement, se trouva de nouveau parmi les fidèles. Il commenca à dire une prière et à enseigner aux clercs comment ils devaient la réciter après lui. Ainsi firent-ils, et quand ils l'eurent fait, les troubles cessèrent ».[10]

On retrouve un enfant à l'origine de la formation politique du peuple turc selon Guillaume de Tyr (né en 1130). Quand les Turcs décident pour la première fois de se donner un roi, ils procèdent à une sorte d'« élection à deux niveaux ». Chaque lignage apporte une flèche marquée de son nom. Les flèches sont rassemblées et un enfant

7. JACQUES DE VORAGINE, *Légende dorée*, éd. et trad. J.-B.M. ROZE, Paris, 1967, t. 2, p. 303.

8. *Tristan de Nanteuil*, éd. K.V. SINCLAIR, Assen, 1971, vv.20123-28.

9. Cité par A. LEWIS, *Le sang royal, la famille capétienne et l'État, France Xe-XIVe siècle*, Harvard, 1981, trad. franç. Paris, 1986, p. 103.

10. *An Alphabet of tales. An English 15th Century Translation of the Alphabetum narrationum of Étienne de Besançon*, éd. M.M. BANKS, EETS, vols. 126-127, *exemplum* n° 125 : *A childe sodanlie emang the peple was taken up unto hevyn (...) And sodanlie he was sett agayn emang the peple & began the letany hym selfe, & told the clerkis how thai sulde syng after hym. & so thai did ; and this done onone the tribulacion cesyd.*

innocent est chargé d'en tirer une au hasard, celle de la future lignée royale [11]. La même opération est répétée pour désigner la personne du roi à l'intérieur de son lignage. Guillaume de Tyr introduit ici une remarque intéressante : il ne peut préciser s'il s'agit du même enfant que lors du premier tirage au sort ou bien d'un autre, d'une innocence comparable *(vel idem qui et prius, vel alius fortasse ejusdem innocentiae).* Il indique par là clairement que le gage de la réussite de l'intercession est l'innocence de l'intercesseur et que le choix d'un petit enfant pour tenir ce rôle est dicté par cette condition. Nous verrons plus loin que c'est encore cette qualité d'innocence, entendue dans le sens d'absence de péché, qui rend possible, dans la mentalité médiévale, l'existence d'une parenté spirituelle entre les jeunes enfants et le Christ.

C'est encore un enfant qui, dans la légende du roi Agbare d'Edesse, est censé protéger la cité d'Edesse en lisant à ses agresseurs une lettre écrite par le Christ en personne [12].

On voit que ce sont parfois les hommes qui choisissent un enfant pour apprendre les desseins de Dieu ou pour obtenir sa protection, et non Dieu qui intervient de son propre chef dans le monde des hommes. Cela laisse supposer que le choix d'un jeune enfant pour mieux communiquer avec Dieu a pu se concevoir, non seulement dans l'imaginaire, mais encore dans la réalité médiévale. Le récit que donne Jean Pasquerel des habitudes pieuses de Jeanne d'Arc invite du moins à le penser : « Elle me disait aussi, quand nous étions à un endroit où se trouvait un couvent de frères mendiants, de lui rappeler les jours dans lesquels les petits enfants élevés par les mendiants recevaient le sacrement de l'Eucharistie pour ce jour-là le recevoir avec ces enfants comme elle le faisait souvent ». [13]

*
* *

Dans le même paradigme de la médiation enfantine, il faut indiquer le thème de l'enfant dispensateur d'une sagesse ou de leçons dont la formulation et la portée dépassent sa seule compétence et qui sont, en fait, à l'initiative de Dieu.

Ce motif est érigé en système narratif dans une œuvre curieuse et peu connue du nom de *L'Enfant sage* (fin XIIIe siècle) [14]. Il s'agit

11. GUILLAUME DE TYR, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, PL, 201, col. 209 et suiv. Sur le motif de l'enfant tireur de sorts bibliques dans le Haut Moyen Age, voir P. COURCELLE, « L'enfant et les sorts bibliques », dans *Vigiliae Christianae*, VII, 1953, p. 194-220.

12. JACQUES DE VORAGINE, *Légende dorée, éd. cit.*, t. 2, p. 300.

13. Cité et traduit par R. PERNOUD, *Jeanne d'Arc par elle-même et par ses témoins*, Paris, 1962, p. 177.

14. Cf. W. SUCHIER, *L'Enfant sage (Das Gespräch des Kaisers Hadrian mit dem klugen Kinden Epitus), Die erhaltenen Versionen hrsg. u. nach Quellen unters.*, Dresden, 1910 (Gesellschaft für Romanische Literatur 24).

d'un texte d'enseignement religieux en forme de dialogue entre un maître et un disciple qui a remporté un gros succès jusqu'en plein XIXe siècle. Son originalité est de mettre en scène un « sage » de trois ans répondant aux questions de l'empereur Adrien.

Détail intéressant, trois des manuscrits médiévaux de ce texte comportent un ajout qui indique clairement le caractère surnaturel de cet enfant :

> « Et quant l'enfant eut dit toutes les choses dessusdites, il se esvanuit et s'en va dont nostre seigneur l'avoit envoié ». [15]

Dans un genre différent, celui des *exempla*, on trouve également de nombreux « enfants sages ». Mais ceux-ci transmettent moins un savoir qu'ils ne donnent des leçons aux adultes. Leçon de comportement monastique dans l'*exemplum* n° 201 d'Étienne de Bourbon (Tubach 4442) où l'on voit les enfants d'un monastère prendre en faute leurs aînés qui dorment en pleine église au lieu de réciter leurs oraisons [16].

Leçon de courage dans la foi, toujours chez Étienne de Bourbon, qui raconte l'histoire d'un enfant qui se défend seul contre des Albigeois qui l'accusent d'adorer la croix. Il vient à bout de l'agressivité des hérétiques en leur opposant une argumentation digne d'un théologien. Étienne de Bourbon voit clairement la marque du ciel dans le comportement de cet enfant *(Puer autem, non sine divina inspiracione, sic statim respondit eis)*. Auparavant, en guise d'introduction, il explique que, comme le disent les autorités *(Item dicunt magistri)*, il est prouvé que, à un enfant élevé dans la religion et dont le comportement est exemplaire, le Seigneur révélera la foi qui mène au salut *(Dominus manifestabit ei fidem salutarem)* [17].

Leçon de portée théologique encore, comme dans le fameux *exemplum* de saint Augustin et de la Trinité : l'évêque d'Hippone se promène en bord de mer, réfléchissant intensément au problème de la Sainte Trinité, quand il rencontre un enfant d'une très grande beauté *(puerum pulcherrimum)* occupé à déverser l'eau de la mer dans un trou de sable. Il lui fait remarquer qu'il travaille en vain, ce à quoi l'enfant rétorque que chercher à percer le secret de la Trinité est d'une vanité bien plus grande encore [18].

15. *Ibid.*, p. 444. Sur le caractère surnaturel de l'enfant, cf. M. KLEINHANS, « *L'Enfant sage a trois ans.* Vom mittelalterlichen Dialog zum Volksbuch », *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 106, 1990, p. 305.

16. A. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, Dominicain du XIIIe siècle*, Paris, 1877.

17. *Ibid.*, n° 328 (TUBACH 81).

18. *Exemplum* éd. par J. KLAPPER, *Erzählungen des Mittelalters*, Breslau, 1914, n° 23.

L'enfant élu

L'idée d'une élection enfantine ne manque pas de fondements scripturaires. Les versets de Luc (18, 15-17), de Matthieu (18, 3-4), ou de Marc (10, 13-16) qui consacrent les petits enfants comme le modèle à suivre en vue du salut (« ... car le royaume de Dieu est pour ceux qui leur ressemblent. ») ont compté parmi ceux qui ont eu le plus souvent droit de cité au Moyen Age[19].

Les sources proprement médiévales promettent quant à elles une belle moisson à celui qui voudrait donner le dossier complet de l'élection enfantine. C'est, plus modestement, par le biais d'un curieux récit qui montre un nourrisson se mettre à rire au moment d'être mis à mort que je vais essayer d'aborder la question.

La marque du rire

Les antiquisants ont déjà noté que le rire de l'enfant dans une situation de péril de mort n'était pas fortuit. Ils ont vu dans ce *topos* le signe de la valeur sacrificielle de l'enfant[20]. Je voudrais essayer de prendre ici leur suite en montrant que le Moyen Age, s'il n'a probablement pas ignoré cette idée, en a connu une autre, qui voit dans le rire la marque de l'élection enfantine.

Il existe un récit qui a connu selon toute vraisemblance une grande popularité au Moyen Age. Il est bâti sur la trame narrative suivante : un souverain apprend par une voie surnaturelle (un rêve le plus souvent) la naissance d'un enfant appelé à prendre sa place. Il ordonne la mort du nouveau-né, mais son ordre n'est pas accompli (ce qu'il ne sait pas) et, après un temps plus ou moins long pendant lequel l'enfant est élevé dans le secret, la prophétie finit par se réaliser. Il s'agit, on l'aura compris, du mythe dit « de la naissance du héros »[21]. Dans l'Antiquité déjà, on le trouve rapporté à l'histoire de Zeus, d'Œdipe, de Cyrus ou encore de Rémus et Romulus. Il est également bien présent dans la Bible, avec au moins trois récits : la naissance de Moïse (cas particulièrement frappant si l'on combine légende apocryphe des « charbons ardents » et récit biblique), de Joas,

19. Saint Jérôme, par exemple, définit quatre qualités propres à l'enfant (Il ne persévère pas dans la colère, il n'est pas rancunier, il ne se délecte pas de la beauté des femmes, il dit ce qu'il pense) dans un commentaire de Matthieu qui deviendra classique au Haut Moyen Age (SAINT JÉRÔME, Comment. in *Evangelium Matthaei*, PL XXVI, col. 128 ; cf. SAINT COLOMBAN, *Epistolae*, MGH, Epist., III, p. 163 ; BÈDE, *In Marci Evangelium expositio*, *PL* XCII, col. 230-231). Sur l'idéalisation morale de l'enfant chez les Pères de l'Église, voir S. LÉGASSE, *Jésus et l'enfant*, Paris, 1969.

20. Cf. en particulier l'article de C. MIRALLES, « Le rire sardonique », *Métis*, t. 2, vol. 1, 1987, p. 31-43.

21. Cf. O. RANK, *Le mythe de la naissance du héros*, éd. franç., Paris, 1983.

et du Christ lui-même[22]. Parmi les réécritures médiévales de ce mythe, et sans prétendre à l'exhaustivité, on peut citer la naissance de Jourdain dans *Jourdain de Blaye* (XIIe s.), de Judas dans la littérature apocryphe (XIIe s.), d'Alexandre dans le *Roman des Sept Sages de Rome* (XIIIe s.), de Béton dans *Daurel et Béton* (XIIIe s.), de Coustant dans *Li contes dou roi Coustant l'empereur* (XIIIe s.), du fils de Joie dans *La Manekine* de Philippe de Beaumanoir (XIIIe s.), des enfants-cygnes dans *La chanson du chevalier au cygne et de Godefroid de Bouillon* (XIVe s.), ou encore de Doon dans *Tristan de Nanteuil* (fin XIVe s.).

Des versions médiévales de ce récit, il est possible d'isoler l'épisode fort parlant de l'échec de la tentative d'infanticide qui, dans la majorité des cas, a pour cause un sentiment brusque de pitié ressenti par le bourreau au moment d'accomplir son acte, sentiment qui intervient parfois après que le nourrisson ait émis un rire. Dans le *Roman de Thèbes*, version médiévale du récit œdipien composée après 1150, Œdipe est emmené par les hommes du roi qui ont pour mission de le tuer :

> « Cil fut petit, ne sot la sort
> ne ne s'aperçut de sa mort ;
> tendi ses mains et si lor rist
> conme a sa norrice feïst,
> et pour le ris qu'il a gité
> comeü sunt de grant pité
> et dient tuit : "pechié feron,
> quant il nos rit, se l'ocïon". »[23]

Dans le *Roman du comte d'Anjou* (une version tardive de *La Manekine*), Joie et son bébé vont être mis à mort par quatre serfs à qui on a promis la liberté en échange de leur acte :

22. C'est probablement parce qu'il n'était pas difficile d'en donner une relecture qui tende à en concentrer la signification sur la personne du Christ, que ce mythe a connu un certain succès au Moyen Age. L'introduction en filigrane de la personne de Jésus dans les réécritures médiévales du mythe me semble, en effet, pouvoir se déduire de deux façons. D'abord, et avant tout, du fait que l'histoire de Jésus, telle qu'elle se trouve dans l'Évangile de Matthieu, correspond en tous points à celle de la « naissance du héros » que rapporte le mythe. Elle en est même l'une des occurences : un souverain, Hérode, apprend par une voie surnaturelle (par les Mages qui le tiennent de l'apparition de l'étoile) la naissance du « roi des juifs ». Il décide de le faire mettre à mort mais son projet n'aboutit pas, bien que les enfants de Bethléem âgés de deux ans et moins soient tués à sa place (Massacre des Innocents). Jésus est emmené en Égypte où il est élevé à l'écart du danger. Ensuite, parce que dans plusieurs versions médiévales du mythe *(Daurel et Béton, Jourdain de Blaye, La Manekine)* on voit la victime désignée échapper à la mort grâce à la substitution d'une autre petite victime (une statue de bois à l'image de la victime dans *La Manekine*, le principe restant le même), motif dont on peut penser qu'il devait rappeler le sacrifice des Innocents pour le Christ.

23. *Le roman de Thèbes*, éd. G. RAYNAUD DE LAGE, Paris, 1966, v. 107-14.

« L'enfant se prist a remüer,
Et a rire mout doucement.
Quant cilz voit ce, soudainement
Li est le cuers amolïez,
A haulte voiz s'est escrïez :
"Biau compainz, pour Dieu, Cha venez !
Certes, nous sommes forsenéz
Qui tel innocent, tel fecture,
Volons mectre a desconfiture.
Pour rienz qui soit ne le feroie :
Ja mes esperance n'aroie
Que Dieu vrai pardon m'en feïst,
N'il n'est homme qui le feïst,
Se ill avoit aperceü
Ce que de l'enfant ai veü.
Qu'as tu veü ? Diz tu a certes ?
— J'ai veü miracles apertes.
Quant ving au puis pour l'i empaindre,
Onques ne veïs feste graindre
Faire a enfant de tel aage
Ne rire de si douz visage :
Ce semble estre un droit angelot". »[24]

On est d'abord naturellement frappé du fait que ce rire s'exprime *a contrario* du contexte. Les auteurs insistent souvent sur cet aspect :

« Tu ris, et tu plorer deüssez,
Se point de sens en toi eüssez,
Quer on te maine perdre vie
Con l'aignel a l'escorcherie. »[25]

Mais ce rire inopportun n'est pas seulement compris par les médiévaux comme la conséquence de l'immaturité de l'enfant (« Se point de sens en toi eüssez »). Là n'est même sans doute pas l'essentiel. Il est avant tout un signe, un de ces nombreux signes sans cesse guettés au Moyen Age, qui manifestent la présence de Dieu. Dans *Tristan de Nanteuil*, le petit Doon jette un rire « au gré du droiturier »[26]. Dans le *Roman du conte d'Anjou*, le bourreau parle de « miracles apertes » et désigne l'enfant comme un « droit angelot ».

Il existe d'autres indices qui montrent que le rire de l'enfant peut prendre, sur le plan symbolique, la valeur d'une manifestation divine ou qu'il est, pour le moins, le signe d'une relation avec le divin.

24. *Le roman du conte d'Anjou*, éd. M. Roques, Paris, 1974, v. 4224-45.
25. *Ibid.*, v. 4079-82.
26. *Tristan de Nanteuil*, éd. K.V. Sinclair, Assen, 1971, v. 1060.

Dans l'épisode de la Visitation il est dit de Jean-Baptiste *exultavit in utero eius* (Luc, 1, 41). Il me semble que cet *exultavit*, qui signifie entre autres « pousser des cris d'allégresse », pourrait être également interprété, bien que le contexte ne soit plus ici celui d'un infanticide, comme le signe de l'intervention divine (explicitement désignée dans la Bible) qui permet la reconnaissance du Christ par le fils d'Elisabeth.

Merlin est le plus célèbre des enfants rieurs du Moyen Age. Or, l'on sait que, s'il est le fils du diable, Dieu, à titre de compensation, lui a attribué un pouvoir de divination. Chaque fois, ou presque, qu'il va rendre publique une prophétie (qui, en dernier ressort, est d'origine divine), il émet un rire qui en est comme le signal annonciateur [27].

Dans *L'image du monde* de Gossouin de Metz (XIIIe s.), encyclopédie médiévale dont on compte des dizaines de manuscrits, le rire des petits enfants pendant le sommeil est interprété comme une manifestation de leur capacité à entendre la musique céleste (produite par la rotation du firmament) ainsi que le chant des anges : « Dont aucun furent jadis qui disoient que li petit enfant oient cele melodie quant il rient en dormant. Car l'en dit qu'il oient chanter les anges Dieu en paradis ; par quoi il ont tel joie en dormant ». [28]

Gilles de Rome († 1316), enfin, donne une sorte de caution scientifique à l'idée en expliquant que le foetus, en recevant son âme au quarantième jour de la gestation, lance un rire dans le ventre de sa mère [29].

L'enfant élu

Voyons maintenant en quoi ce rire peut être un signe de l'élection de l'enfant qui l'émet.

Jacqueline Risset, présentant ses recherches sur Dante lors d'un séminaire de Jacques le Goff, a relevé que, statistiquement, le rire et le sourire sont nettement du côté du paradis, et même qu'ils semblent accompagner la progression du salut, avec une seule occurence pour l'enfer, seize pour le purgatoire et trente-deux pour le paradis. Dans cette dernière sphère, Dante exprime à plusieurs reprises la valeur béatifique du rire.

27. Sur l'origine orientale de ce motif, voir les articles d'A.H. Krappe, « Le rire du Prophète », dans *Studies in English Philology. A Miscellany in Honor of Frederick Klaeber*, Minneapolis, 1929, p. 340-361 ; « La naissance de Merlin », *Romania*, 59, 1933, p. 12-23.

28. Gossouin de Metz, *L'image du monde*, éd. O. Prior, Lausanne, 1913, p. 159.

29. Gilles de Rome, *De humani corporis formatione*, cité par Cl. Thomasset, « Quelques principes de l'embryologie médiévale (de Salerne à la fin du XIIIe siècle) », *Senefiance* n° 9, Aix-en-Provence, 1980, p. 119.

Que l'on compare, à partir de là, la représentation des élus et des damnés dans le Jugement dernier de la cathédrale de Bamberg (1230) : les élus « sourient aux anges », d'un sourire qui est presque un rire tant il est profondément imprimé sur leur bouche, en particulier les deux petits personnages de gauche qui pourraient bien représenter des enfants. Les damnés, quant à eux, portent grimaces. Ils sont contractés à l'extrême, ce que suggère le réseau de rides denses qui couvre leurs visages, tandis que ceux des élus, au contraire, restent remarquablement lisses.

Nous sommes, en fait, en présence de deux sortes de rire : le rire serein des élus, rire ou sourire « aux anges »[30], et le rire grimaçant, agité, convulsé des damnés. L'un indique l'emprise de Dieu, l'autre celle du diable.

Mais il y a plus : au bas du Christ apparaissent deux âmes, sous la forme traditionnelle de deux enfants, qui ont le même « rire-sourire » collé aux lèvres. Cet indice tend à me faire croire que c'est tout particulièrement à des enfants, enfants-héros, enfants-âmes, ou autres, que le rire béatifique est associé. On peut même, me semble-t-il, proposer l'idée d'un paradigme médiéval de l'élection construit sur la trinité enfant-rire-âme[31].

Dans le récit mythique, auquel je reviens maintenant, ce qui arrête le bras du bourreau, ce qui déclenche chez lui, comme par le jeu d'un automatisme inhibant, l'impossibilité d'accomplir l'infanticide, n'est donc pas la valeur humaine du nourrisson, comme le lecteur moderne aurait peut-être tendance à le supposer, mais la grâce divine suspendue au-dessus de sa tête qu'il reconnaît en un éclair. Le rire de l'enfant prend donc pour lui la valeur d'une révélation, plus précisément peut-être d'une illumination (ne dit-on pas que le rire « illumine » un visage ?), dans la mesure ou la lumière symbolise en même temps la présence divine et la compréhension instantanée de quelque chose. Un simple rire, d'apparence anodine, a suffit à transformer le nourrisson en symbole vivant de l'élu.

30. Cette expression, qui s'applique encore aujourd'hui aux nourrissons et aux très jeunes enfants pour désigner un état de félicité, n'est donc, ni plus ni moins, qu'une survivance dans le langage de la notion de rire béatifique qui transparaît dans le Jugement dernier de Bamberg.

31. Cette configuration pourrait trouver une origine dans la pratique, apparemment bien réelle, du sacrifice d'enfants tel qu'il s'est perpétué en Syrie et en Afrique jusqu'au IIIe siècle de l'ère chrétienne. Le rire des victimes y apparaît, en effet, comme un *topos* déjà associé à l'idée de salut religieux. Cf. A. ROUSSELLE, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne, Paris*, 1983, p. 155-156.

L'enfant image du Christ

Je voudrais maintenant montrer comment l'enfant, le corps de l'enfant pour être exact, a été souvent perçu par les médiévaux comme l'un des « corps possibles » du Christ, soit qu'ils y aient vu le fils de Dieu intervenant sur terre en personne, soit qu'ils lui aient fait revivre des épisodes de la Passion en lieu et place du Sauveur.

L'enfant « prête-corps » du Christ

Rappelons tout d'abord que l'imitation du Christ fonde la spiritualité médiévale. « Les chrétiens du Moyen Age avaient l'âme toute pleine de Jésus-Christ : c'est lui qu'ils cherchaient partout » explique Émile Male[32]. Il n'y a pas, en effet, pour le Moyen Age, de geste plus haute que celle qui serait calquée avec la plus grande exactitude sur celle du Christ. Tout l'objet de la *Vita Prima*, par exemple, est de montrer que saint Bernard, par ses paroles et par ses actes, renvoie sans cesse aux Évangiles.

Mais la vertu imitative des jeunes enfants va encore plus loin. Dans les exemples que je vais montrer maintenant il ne s'agit plus seulement d'évoquer le Christ en répétant certaines de ses actions, mais de le faire revivre en personne, par l'intermédiaire toutefois d'un autre corps, d'une enveloppe terrestre, qui est un enfant.

La plus fameuse manifestation du Christ sous les traits d'un enfant est bien sûr celle dont saint Christophe fut le témoin[33]. On en trouve une autre, moins connue, dans *Durmart le Galois* (ca 1240) :

« Voit un enfançon aparoir
Qui si beas li senble a veoir
C'ains mais bealté ne regarda
Si volentiers com celi la.
Et de l'enfant li a senblé
Qu'il le voit en cinc liez navré
Et es deus mains et es deus piés,
Et devers destre, ce sachiés,
Li senbloit el costé ferus
Si que li sans en coroit jus ».[34]

Ce sont surtout les *exempla* qui contiennent des apparitions de ce genre. Thomas de Cantimpré (XIIIe s.) raconte comment un moine cistercien, au cours d'un voyage hivernal, est ému de trouver un bébé abandonné dans la neige. Il le ramasse et va pour le placer sur la

32. E. MALE, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, Paris, 1948, p. 304.
33. Cf. JACQUES DE VORAGINE, *Légende dorée*, éd. cit., t. 1, p. 430-434.
34. *Durmart le Galois*, éd. J. GILDÉA, Villanova, 1965, v. 15575-84.

selle de son cheval quand l'enfant disparaît subitement. C'était le Christ en personne, explique l'auteur[35].

Césaire d'Heisterbach (XIIIe s.) rapporte l'histoire d'une vierge très dévote à laquelle apparaît en pleine église un enfançon de trois ans. Elle lui fait réciter l'*Ave Maria*, ce qu'il fait parfaitement à son grand étonnement, jusqu'au moment de dire « le fruit de tes entrailles est béni », ce qu'il refuse par contre de répéter, car, nous dit le texte, il est le Christ lui-même et ne veut faire sa propre louange[36]. On retrouve à peu de chose près le même récit dans l'*exemplum De infantia Christi* tandis que dans celui intitulé *De eukaristia ; super : hospes eram*, le Christ, voulant satisfaire le désir d'un de ses fidèles, lui apparaît « sous la forme d'un très bel enfant » *(in specie pueri pulcherrimi)*[37].

L'*exemplum* Tubach n°1035 montre un ermite qui a la vision d'un enfant en pleurs (toujours le Christ en réalité) car, dit-il, le Christ, bien qu'il soit mort pour tous, ne peut compter que sur la fidélité d'un homme sur cent[38].

La lecture des *exempla* indique aussi que le mimétisme de l'enfant au Christ se renforce d'un mimétisme à l'hostie.

La neuvième section du *Dialogus miraculorum* de Césaire d'Heisterbach consacrée au corps du Christ offre ici deux témoignages. Dans le premier, Césaire décrit un chanoine qui, au moment de célébrer l'Eucharistie, découvre que l'hostie s'est métamorphosée en un très bel enfant *(non iam in manibus suis speciem panis, sed infantem pulcherrimum)*. Quand il le dépose sur l'autel, celui-ci reprend sa forme première[39]. Dans le second, il rapporte l'histoire d'un frère convers témoin de la transformation de l'hostie en un magnifique enfant *(speciosissimum puerum)* dans la bouche d'un de ses coreligionnaires[40].

L'*exemplum* Tubach n° 1001 raconte brièvement un autre récit de ce genre : un jeune garçon, au moment de la Communion, voit un moine en train d'avaler un enfant en place d'hostie et s'enfuit, épouvanté à l'idée d'être mangé lui-même[41].

Dans l'*exemplum* Tubach n° 2644, c'est une femme malchanceuse au marché qui décide de punir le Christ en enfermant son corps (une hostie) dans une boîte. Un peu plus tard, quand son mari, intrigué,

35. Cf. R. CARRON, *La place de l'enfant dans la famille de la France septentrionale, du début du XIIe siècle à la fin du XIIIe siècle*, thèse inédite, Saint-Étienne, 1983, p. 822.

36. *Caesarii Heisterbacensis Monachi ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum*, VIII, 8, éd. J. STRANGE, Cologne, 1851.

37. J. KLAPPER, *Erzählungen des Mittelalters*, Breslau, 1914, n° 12 et 15, p. 240 et 242.

38. F.C. TUBACH, *Index exemplorum*, FFC 204, Helsinki, 1969. Sur le même thème, voir encore les *exempla* TUBACH n° 1013 ; 1020 ; 1025 ; et 5170.

39. CÉSAIRE D'HEISTERBACH, éd. cit., IX, 2.

40. *Ibid.*, IX, 42.

41. Publié par J. WELTER, *Tabulae exemplorum*, Paris, 1926, n° 219.

ouvre la boîte, il y découvre un enfant. L'*exemplum* Tubach n° 2661 rapporte une histoire d'hostie cachée dans un arbre creux qui se métamorphose également en enfant[42].

Tous ces récits ne sont que des variantes du thème plus vaste de la manifestation du Christ sur terre. Ils ont le mérite de démontrer clairement les principes d'équivalence et d'interchangeabilité qui présidaient au Moyen Age à la représentation du Christ, que se soit sous sa forme propre, sous celle de l'hostie, ou sous celle d'un jeune enfant à la beauté remarquable[43].

L'enfant « doublure » du Christ

Dans la forme de l'imitation du Christ dont nous venons de voir quelques exemples, l'enfant peut être considéré comme un « prête-corps » pour certaines de ses interventions sur terre. Il existe une autre forme d'imitation où il ne joue plus exactement ce rôle mais plutôt celui de « doublure » : le Christ n'intervient plus en personne ; ce sont les hommes qui, à travers un enfant, réitèrent dans l'imaginaire un épisode de sa vie. C'est dans cette catégorie que l'on peut ranger les enfants martyrs des fameux « meurtres rituels » attribués aux juifs, comme les deux exemples qui suivent le montrent nettement[44] :

La première jeune victime connue est Guillaume de Norwich († 1144), dont le martyre est relaté par Thomas de Monmouth dans les années 1172-1173 : les juifs qui ont décidé de tuer un jeune chrétien à Pâques font porter leur choix sur Guillaume, un enfant dont la vertu et l'innocence sont exceptionnelles. Ils chargent donc un traître (que le biographe compare à Judas) de s'en emparer. Une fois entre leurs mains, ils se livrent sur lui à toutes sortes d'humiliations et de sévices imités de la Passion du Christ : ils lui rasent la tête afin de le couronner d'épines, ils le crucifient après une parodie de procès, ils lui percent enfin le flanc gauche.

42. F.C. TUBACH, *op. cit.*

43. La beauté hors du commun qui caractérise les enfants dans ces récits peut se comprendre, de même que le rire plus haut, comme le signe de leur élection. Il suffit, pour justifier cette hypothèse, d'observer de nouveau les élus et les damnés de Bamberg en comparant cette fois la beauté sereine des premiers à la laideur convulsive des seconds.

44. Sur les meurtres rituels, cf A. VACANDARD, « La question du meurtre rituel chez les juifs » dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1912 ; On peut également consulter A. VAUCHEZ, « Antisémitisme et canonisation populaire : saint Werner ou Vernier, enfant martyr et patron des vignerons », dans *Les laïcs au Moyen Age, pratiques et expériences religieuses*, Paris, 1987 ; ou encore l'article « Ritualmord » dans le *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. 7, Berlin und Leipzig, 1936 (réimp. en 1987), col. 727 et suiv. Il faut faire remarquer que les enfants mis en scène par les récits de meurtre rituel ne sont pas toujours de tout jeunes enfants comme ceux qui m'occupent dans cet article. Pourtant, ils ont souvent été représentés ainsi par l'image, en particulier dans les incunables, en contradiction avec les textes ! (voir, par exemple, le cas de Simon de Trente dans *Die Geschichte von dem Kind Symon*, Gunther Zainer, Augsbourg, 1475. Paris, BN Réserve H.307).

Dans le cas d'Hugues de Lincoln († 1255), dont l'histoire est principalement connue à travers la *Chronica Majora* de Matthieu Paris[45], le parallèle christique est encore plus frappant. Vers Pâques, les juifs de Lincoln dérobent un enfant âgé de huit ans. Ils élisent alors un juge que Matthieu Paris compare à Pilate *(tanquam pro Pilato)*. Après un jugement de théâtre, l'enfant reçoit le supplice : il est battu, couronné d'épines *(spinis coronatus)*, humilié comme lors de la Dérision du Christ *(sputis et cachinis lacessitus)*. Chacun le pique de la pointe de son couteau. On lui donne du fiel à boire *(potatus felle)*, on le raille *(Jesu Pseudopropheta vocatus)*, enfin, on le met en croix et on le frappe d'un coup de lance au cœur *(crucifixerunt et lancea ad cor pupugerunt)*. Comme c'est le cas dans la plupart des récits de meurtre rituel, les juifs ne parviennent pas à faire disparaître son corps. Ils tentent bien de l'enfouir sous terre mais, par miracle, il réapparaît toujours à la surface *(Et cum mane putatur absconditum, edidit illud terra et evomuit, et apparuit corpus aliquoties inhumatum supra terram...)*. Outre que d'un point de vue narratif ce motif permet de découvrir la culpabilité des juifs, on peut facilement l'interpréter, du point de vue allégorique, comme un écho de la Résurrection du Christ.

De la vertu au mimétisme

Si les enfants ont pu servir de « prête-corps » ou de « doublure » terrestres du Christ, c'est, me semble-t-il, parce que, dans l'esprit du temps, ils participent plus que d'autres de ses vertus et qu'ils symbolisent l'innocence évangélique, la vie hors le péché. En toute logique, par exemple, les victimes des juifs mises en scène par l'imaginaire chrétien, ou le Christ aux stigmates de *Durmart le Gallois*, auraient dû être des adultes dans la force de l'âge. Mais à la fidélité au texte biblique et à la personne historique du Christ, qui n'aurait produit qu'une analogie de vraisemblance, les médiévaux ont préféré une fidélité au message de l'Évangile et à la personne spirituelle du Sauveur, qui produit une analogie d'essence : l'adéquation au Christ fondée sur l'innocence l'emporte sur l'adéquation fondée sur les apparences.

Bien sûr, on pourrait objecter les propos sans cesse cités de saint Augustin : « l'innocence de l'enfant tient à la faiblesse de ses membres, non aux intentions »[46]. Mais ce grand saint est ici l'arbre qui cache la forêt. Ainsi que l'a noté R. Carron, à partir du XIIe siècle au moins, un courant intellectuel important se révèle très majoritairement favorable à l'idée de l'innocence enfantine[47].

45 MATTHIEU PARIS, *Chronica Majora*, éd. part. Fr. MICHEL dans *Hugues de Lincoln, recueil de ballades anglo-normandes et écossaises relatives au meurtre de cet enfant commis par les juifs en 1255*, Paris, 1834.

46. SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, éd. et trad. L. DE MONDADON, Paris, 1982, Livre I-7 (11).

47. R. CARRON, *op. cit.* P. Riché relève que la question de l'innocence enfantine était déjà débattue dans le Haut Moyen Age, particulièrement, dit-il, dans les milieux celtes (P. RICHÉ, « L'enfant dans le Haut Moyen Age », dans *Enfant et société. Annales de Démographie Historique*, Paris, 1973, p. 95-98).

Le premier peut-être, saint Anselme (XIe s.) affirme que l'enfant, hors le péché originel, est sans péché[48].

Au XIIe siècle, ce point de vue est déjà largement partagé. Pour Adam de Prémontré comme pour Julien de Vézelay, il est de fait que la culpabilité augmente avec l'âge[49]. Guerric d'Igny, moine du milieu du XIIe siècle, loue dans ses sermons la pureté du corps et du cœur de l'enfant. Mieux, il existe selon lui une correspondance certaine entre la mansuétude divine et l'innocence et la douceur enfantines[50].

Au XIIIe siècle, Alain de Lille continue de considérer les péchés des enfants comme étant d'une importance mineure, tandis que Vincent de Beauvais souligne leur angélisme : « Ils sont placés par le Seigneur dans l'assemblée des anges, car ils leur sont semblables en pureté et en aptitude à louer Dieu ».[51]. Guillaume d'Auvergne loue quant à lui la sainteté des enfants qu'il justifie par leur similitude au Christ dans la grâce : « Les petits enfants, en vérité, sont sanctifiés (...) car ils sont semblables au Christ dans la grâce et, de ce fait, lui seront nécessairement semblables dans la gloire ».[52]

À la fin du Moyen Age, Nicolas de Clamange développe lui aussi le motif de l'innocence enfantine dans un sermon inédit sur les Saints Innocents. Il illustre son propos en comparant l'innocence de l'enfant à la blancheur lactée du sang qui coule dans ses veines[53]. Jean Gerson, pour sa part, va jusqu'à voir dans les enfants les acteurs d'une réforme morale de l'Église qu'il juge indispensable[54].

La croyance dans les vertus du sang

La croyance dans la vertu thérapeutique du sang des jeunes enfants est l'un de ces universaux de la pensée humaine que l'on rencontre encore aujourd'hui : dans sa légende noire, Ceaucescu passait

48. Cité par R. CARRON, *op. cit.*, p. 815 et suiv. : *Profecto sequitur quia infans qui nullum habet peccatum nisi originale, mundus est a peccato.*

49. *Ibid.*

50. *Ibid. : Congruebat ergo cum divina mansuetudine aetas innocientis ac facilis infantiae.*

51. *Ibid.* : *Ibi assignantur a Domino de conventu angelorum, quia similes sunt eis in puritate et aptitudine laudandi Dominum.*

52. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, part. II, chap. XXI, éd. *Opera omnia*, t. II, Paris, 1674 : *De parvulis vero sanctificatis (...) quia similes sunt Christo in gratia, et propter hoc ex necessitate similes ei futuri sunt in gloria.*

53. Cité par François BERIER, « L'humaniste, le prêtre et l'enfant mort ; le sermon *De sanctis Innocentibus* de Nicolas de Clamange », *Senéfiance* n° 9, Aix-en-Provence, 1980, p. 125-138 : *[infantia]* que *tuum postremo sanguinem, lacteo adhuc quodammodo* liquore et — quod prestantius est — innocentissima puritate candidatum, tanto Deo gratiorem fudisti quanto ab omni macula vel contagione flagiciosi operis pollueteue cogitationis magis alienum.

54. Cf. F. BONNEY, « Jean Gerson : un nouveau regard sur l'enfance », dans *Enfant et société. Annales de Démographie historique.* Paris, 1973, p. 137-142.

pour avoir fait tuer des jeunes gens dans le but de se faire transfuser leur sang et leur jeune vigueur [55].

La principale application « médicale » du sang enfantin est déjà indiquée : il régénère les corps malades, surtout si la maladie dont ils sont atteints est d'abord une maladie de l'âme, surtout s'il s'agit de la lèpre. Voyons ce qu'il en était au Moyen Age [56].

À partir d'une origine probablement orientale, la croyance dans la valeur thaumaturgique du sang enfantin se serait répandue à Rome à la fin du Ve siècle ap. JC, en venant se greffer sur l'épisode célèbre du baptême de Constantin. Deux textes, le *Liber pontificalis* et les *Gesta liberii* y font simplement allusion à cette date. L'homélie *De inventione Sanctae Crucis*, faussement attribuée à Bède, en donne pour la première fois le récit complet, que je rappelle : Constantin est lépreux. Il reçoit le conseil de ses proches de se baigner dans le sang de jeunes enfants. Il fait donc rassembler des enfants pour les tuer, mais, ému par le chagrin des mères, se décide finalement à les épargner. Par la suite, c'est du baptême chrétien, cet autre bain cathartique et thaumaturgique, qu'il obtient la guérison. L'opposition des deux méthodes de guérison indique clairement le sens de lecture de la légende : à une méthode païenne et révolue du soin de l'âme (le bain de sang) doit succéder la méthode chrétienne nouvelle (le bain baptismal) [57].

Pourtant, malgré le triomphe de l'Église, la croyance ancienne reste vivace au Moyen Age. Outre son application à Constantin, on la retrouve dans l'histoire des deux compagnons Ami et Amile (vers 1100), dont le succès fut important si l'on en juge par le nombre élevé des versions et variantes diverses qui nous sont parvenues [58]. Rappelons-en le réçit : Amile apprend d'une manière surnaturelle (que l'on peut dans tous les cas identifier à une intervention divine) que seul le sang de ses deux petits garçons peut guérir son compagnon malade de la lèpre. Après bien des hésitations, il finit par se résoudre à accomplir ce geste, car ses enfants eux-mêmes l'y encouragent. Ami, lavé par le sang des jeunes victimes recouvre la santé. Quand la mère des enfants pénètre dans leur chambre, elle les trouve miraculeusement ressuscités, en train de jouer avec une pomme.

Les récits de meurtres rituels, déjà évoqués plus haut, constituent un autre *corpus* important où est représentée la croyance qui nous intéresse. C'est surtout à partir du XIIIe siècle qu'elle commence à y

55. Cf. pour la période moderne, l'ouvrage d'A. FARGE et J. REVEL : *Logiques de la foule. L'affaire des enlèvements d'enfants. Paris, 1750*, Paris, 1988.

56. Pour une information plus complète, voir G. PICHON, *La représentation médiévale de la lèpre*, Thèse inédite, Université de Paris III, 1979.

57. Rappelons qu'à cette époque le baptême avait lieu par immersion dans une piscine.

58. M. MAC EDWARD LEACH donne un tableau des différentes versions de la légende dans son édition du roman en moyen anglais *Amis et Amiloun* (*The Early Text Society* n° 203, Oxford, 1937).

jouer un grand rôle et même à servir de mobile aux meurtres[59].

En 1235, une affaire éclate à Fulda. Les Annales d'Erfurt signalent à ce propos que le 28 décembre les « croisés » égorgèrent trente-quatre juifs des deux sexes accusés d'avoir assassiné les cinq fils d'un meunier le jour de Noël et d'avoir recueilli leur sang dans des sacs étanches[60]. On remarquera au passage la portée symbolique des dates : meurtre perpétré à la Noël et vengeance prise le jour de la fête des Innocents.

A propos du même crime de Fulda, les Annales de Marbach font état de l'intention des juifs d'utiliser le sang des enfants à des fins thérapeutiques *(ut ex eis sanguinem ad suum remedium elicerent)*[61].

En 1297, une nouvelle accusation est portée contre les juifs. La justice royale produit alors ce texte : « ...Ils ont été accusés d'avoir enlevé un enfant chrétien et d'avoir recueilli le sang de son cou dans un petit vase de verre... »[62]

Aux XIVe et XVe siècles, les accusations de ce genre semblent se multiplier. Citons simplement cet extrait du poème flamand *Van Sente Waerner* (XIVe s.) qui raconte le martyre de saint Werner et introduit un autre usage du sang, l'usage rituel :

> « Ils lui firent plusieurs blessures
> Avec des poignards et des couteaux,
> Ils lui firent alors, toujours à la même place,
> Sortir tout le sang du corps,
> Et recueillirent le sang dans un récipient.
> Cela ils le faisaient
> Parce qu'avec ce sang, je le sais,
> Ils voulaient faire leur sacrement ;
> Car ils avaient l'habitude, ce n'est pas un mensonge,
> D'avoir chaque année un enfant chrétien,
> Frais, florissant et rose ;
> Cet enfant ils le mettent à mort
> Afin d'avoir son sang... »[63]

On retrouve encore le motif du sang dans quelques œuvres isolées comme le *Roman de Jaufré* (fin XIIe s.) où l'on voit un lépreux expliquer pourquoi il a tué huit petits enfants :

59. Ce retour au dossier des meurtres rituels montre combien il présente d'intérêt pour le sujet et surtout comment toutes les dimensions symboliques de l'enfant, présentées ici séparément pour des raisons de clarté, sont en fait imbriquées.

60. MGH, Script., t. XVI, p. 31.

61. Cité par A. VACANDARD, art. cit., p. 138.

62. Cité par R.A. MICHEL, « Une accusation de meurtre rituel contre les juifs d'Uzès en 1297 », dans *BEC*, LXXV, 1914 : ... *dicebantur cepisse quendam puerum christianum et sanguinem extravisse de collo ejusdem, quem sanguinem receperunt in quodam cifo parvo de vitreo...*

63. *Van Sente Waerner*, trad. J. STENGERS dans *Les juifs dans les Pays-Bas*, Louvain, 1949, p. 56-57.

« Ai aquestz viii enfans delitz
E de totz devra aital far,
Del sanc me fazia ajostar
Mo seiner sains, malgrat meu,
Et nous ment, fe que deig a Deu,
Per so que bainar se devia
Per garir de la mazelia ».[64]

La survivance de cette croyance s'explique certainement par la forte symbolique médiévale du sang, en particulier du sang du Christ. Sans revenir sur le cas des meurtres rituels où la parenté entre le sang rédempteur du Christ et celui des jeunes enfants est claire, on doit faire remarquer qu'elle se trouve également dans *Ami et Amile*. Il est possible, en effet, d'établir un parallèle entre la mort des enfants d'Amile et la Passion. L'analogie s'exprime par un souci d'allégoriser dans le récit romanesque certains passages évangéliques : la collecte du sang des enfants dans un bacin d'or (« Le sanc reciut el cler bacin d'or mier ») rappelle celle du sang du Christ dans le saint Graal ; le lavement des plaies d'Ami avec ce sang et sa guérison est évidemment un écho terrestre de la Rédemption ; la résurrection des enfants, jouant avec une pomme d'or, réitère sans doute possible celle du Christ, et redouble dans le récit épique l'image traditionnelle du Christ-enfant à la pomme, symbole de sa victoire sur le péché.

On peut aussi citer ce témoignage de Jacques de Lausanne († 1321) qui établit un double parallèle entre enfant et Christ d'une part, lèpre et péché d'autre part : « ... il est possible de faire disparaître la souillure de la lèpre avec le sang encore chaud d'un enfant, comme on peut le lire dans l'histoire de Constantin rapportée par saint Sylvestre. De la même manière que la lèpre du péché du genre humain a été effacée par le sang du Christ alors qu'il était dans l'âge d'homme ».[65]

On voit que, si la croyance en la vertu thaumaturgique du sang dépasse largement les bornes chronologiques du Moyen Age, l'emploi qui en a été fait durant cette période correspond à un modèle bien précis qui est celui d'une christianisation au sens le plus fort, au sens d'une analogie étroite avec le propre sang du Christ. Ce n'est plus, comme dans la légende constantinienne, par l'action de sa seule vertu que le sang enfantin guérit, mais parce qu'il est d'une nature semblable à celui du Sauveur. Cette analyse procède d'une logique déjà entrevue, qui fait de l'enfant un proche du Christ et l'un de ses

64. *Le roman de Jaufré*, éd. et trad. R. NELLI et R. LAVAUD, dans *Les troubadours*, Paris, 1960, v. 2703-9.

65. JACQUES DE LAUSANNE, *Opus moralitatum*, Lemonicis, Claudi Garnier, 1528, f°CLXXVI v° : ... *maculam leprae oportet amovere cum sanguine calido pueri. Sicut legitur in hystoria sancti Silvestri de Constantino. Sic lepram peccati generis humani oportuit abstergi sanguine Christi adolescentis.*

« corps possibles » sur terre. Son sang, dans la psychologie des représentations, est donc à même de remplacer celui du Christ, de servir, dans les limites de la vie terrestre, à une nouvelle Passion et à une nouvelle Rédemption.

Au terme de cet article, j'espère avoir atteint mon but qui était d'intéresser la recherche au problème nouveau d'une anthropologie médiévale de l'enfance abordée sous l'angle religieux.

Pour ce faire, j'ai tenté de mettre en évidence trois dimensions symboliques de l'enfant que l'on peut résumer ainsi : dans la géographie médiévale des mondes (terrestres et célestes), l'enfant est placé à la charnière de ce plan vertical si prééminent qui relie l'homme à Dieu. Il est l'un des grands bénéficiaires de la distribution des signes divins et une image vivante de l'élu. Il est souvent assimilé au Christ, non seulement au Christ-enfant mais encore au Christ de la Passion, par le fait d'un analogisme qui privilégie moins la communauté d'apparence que celle d'essence.

Cette tendance symbolisatrice, dont on pourrait donner bien d'autres exemples, lui confère une valeur spirituelle hors du commun, qui me semble nourrir en profondeur le sentiment médiéval de l'enfance.

Médiévales 25, automne 1993, pp. 113-128

Hilario FRANCO Jr.

LE POUVOIR DE LA PAROLE : ADAM ET LES ANIMAUX DANS LA TAPISSERIE DE GÉRONE [1]

Mors et vitae in manu linguae
Proverbes 18.21

La courte période qui représente le séjour des « premiers parents » au Paradis est restée la moins étudiée de toutes les phases de l'histoire adamique dans les traditions judaïques ou chrétiennes, canoniques ou apocryphes. L'iconographie médiévale n'a pas non plus produit beaucoup d'images sur ce thème. La plupart d'entre elles traitent du passage biblique où Adam donne un nom aux animaux [2]. Parmi ces représentations, la plus intéressante est peut-être celle de la tapisserie de Gérone, conservée au musée de la cathédrale de cette ville (Fig. 1).

Cette tapisserie, une broderie en laine qui mesure actuellement 3,65 m sur 4,70 m, était à l'origine beaucoup plus grande. Elle a été probablement fabriquée en Catalogne, entre XIe et XIIe siècle, pour être utilisée comme baldaquin et disposée derrière l'autel pendant les grandes cérémonies [3]. Sur les frises supérieure et latérales 21 petits carrés représentent des allégories de l'Année, des quatre saisons, des douze mois. Sur la frise inférieure, aujourd'hui presque totalement disparue, était narrée l'Invention de la Sainte Croix. Aux coins du grand carré central encadré par ces frises, sont représentés les quatre vents de la terre.

Au milieu enfin sont dessinés deux cercles concentriques. Le plus petit montre le Créateur avec la main droite levée en geste de béné-

1. Cet article a bénéficié des commentaires du professeur Jacques LE GOFF, que nous remercions vivement.
2. Gn 2, 19.
3. P. PALOL, « Une broderie catalane d'époque romane : la génèse de Gérone », *Cahiers archéologiques*, t. 8, 1956, p. 190 et t. 9, 1957, p. 248-249 ; P. PALOL, *El tapis de la creació de la catedral de Girona*, Barcelone, 1986, p. 70-74 et 154.



Fig. 1. Tapisserie de Gérone : vue d'ensemble.

diction, tandis qu'avec la gauche il tient un livre ouvert où l'on peut lire *Sanctus Deus*.

Le cercle le plus grand est divisé en huit scènes. Au-dessus de la Divinité on peut voir l'esprit de Dieu représenté par une colombe. D'un côté est représenté l'ange des ténèbres, et de l'autre l'ange de la lumière. Pour compléter la moitié supérieure du cercle, il y a d'un côté la création de la voûte céleste et de l'autre la séparation entre le ciel et les eaux. La moitié inférieure du cercle est divisée en trois scènes. Sur la partie la plus basse apparaît la plus grande scène de la tapisserie, celle de la création des oiseaux et des êtres aquatiques. Cette scène est entourée de deux autres. Dans l'une d'elle Adam nomme les animaux. Sur l'autre, symétrique, Ève naît du flanc d'Adam endormi. Sur le bord de ce grand cercle une phrase résume quelques versets de la Genèse[4]. Dans la scène qui ici nous intéresse, située à droite de l'observateur, Adam est devant un groupe d'animaux, et il regarde le Créateur tandis qu'il exerce son pouvoir de nommer (Fig. 2).

4. « *In principio Creavit Deus Celum et Terram Mare et omnia Quoe in Elis Sunt Et Vidit Deus Cuncta Que Fecerat Et Erant Valde Bona* », d'après Gn 1, 1-2 ; 10-12 ; 18 ; 20-21 ; 24-25 ; 31.

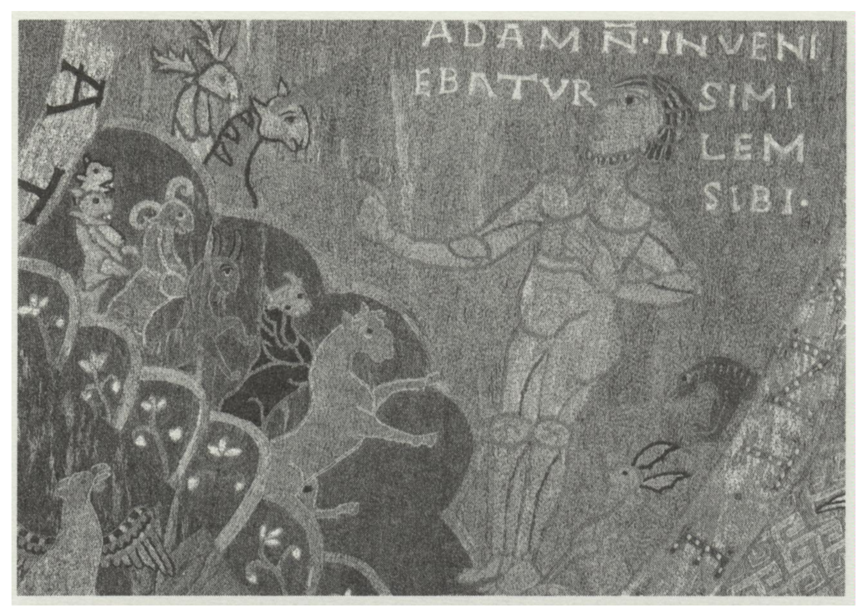


Fig. 2. Tapisserie de Gérone ; détail : Adam nommant les animaux.

La puissance de la parole

Il s'agit donc, à première vue, d'une représentation traditionnelle du passage biblique. Mais comment était-elle interprétée par les quatre mille habitants de la Gérone d'alors[5] ? Notre tentative de réponse doit considérer trois niveaux. Le premier concerne une donnée de très longue durée, le pouvoir magique de la parole, croyance très ancienne et répandue[6]. La Mésopotamie et l'Égypte anciennes, par exemple, attribuaient la création du monde au pouvoir de la parole[7]. Dans ces civilisations chacun gardait secret son vrai nom dont la connaissance

5. J. Pla Cargol, *Gerona historica*, Gérone-Madrid, 1940, p. 271.

6. Le pouvoir magique des mots est « une de ces associations d'idées si anciennes et remontant si haut dans les annales de la race qu'elles font partie du patrimoine héréditaire dont les individus eux-mêmes sont à peine conscients tant il s'intègre, pour ainsi dire, à leur nature » : G. Berguer, « La puissance du nom. Ses origines psychologiques », *Archives de Psychologie*, t. 25, 1936, p. 313. Sur l'importance religieuse du nom pour plusieurs sociétés, on peut voir F.M. Denny, « Names and naming », in M. Eliade (éd), *The Encyclopedia of Religion*, New York, 1987, vol. 10, p. 300-307.

7. *Poema babilonico de la Creación*, v. 7-8, trad. F.L. Peinado et M.G. Cordero, Madrid, 1981, p. 92 ; M.H. Trindade Lopez, *O homem egipcio e sua integraçäo no cosmos*, Lisbonne, 1989, p. 17-22 et 76-77.

aurait donné à quelqu'un d'autre pouvoir de le soumettre[8]. Cela était même arrivé au dieu Rê qui, contraint par les arts magiques d'Isis, avait dû lui révéler son nom secret[9]. Parmi les Grecs, les héros changeaient de nom quand un rite de passage les amenait à un autre stade de la vie, par exemple Jason, Achille et Héraclès[10]. Même pour la philosophie le nom était lié à l'essence des choses, d'où l'importance de l'étymologie, révélatrice autant en ce qui concerne les dieux que pour les astres ou les concepts moraux[11].

Dans le judaïsme, « la mort et la vie sont au pouvoir de la langue »[12], puisque l'univers a été créé par la parole divine. Plus encore, le nom de Dieu était tellement fort qu'il était imprononçable[13]. Tous les noms divins étaient aussi puissants : « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé »[14]. Le christianisme, inséré dans la même structure mentale, croyait aussi au pouvoir du mot, surtout celui de Dieu, qui est comme une « épée »[15], et des noms divins, « qu'aucune bouche d'homme ne doit prononcer s'il n'est pas en danger de vie »[16]. L'Islam acceptait également ce pouvoir magique, surtout le soufisme dont les adeptes considéraient la parole d'Allah comme tellement sacrée qu'elle devait être répétée même si l'homme ne la comprenait pas. Pour les Celtes, un des principaux héros de la cour d'Arthur était Gwrhyr Gwalstawt Ieithoedd, littéralement « l'interprète des langues », celui qui connaissait tous les idiomes existants[17].

Héritière de toutes ces traditions, la société chrétienne occidentale réservait, elle aussi, une place importante à la parole dans sa vision du monde. La parole était considérée comme créatrice, mais aussi destructrice, comme elle l'était pour les Égyptiens[18], les Juifs[19] et les Celtes[20]. Mal utilisée elle pouvait provoquer l'apparition du diable sous une forme animale, comme les hérétiques d'Orléans en

8. G. CONTENAU, *La vie quotidienne à Babylone et en Assyrie*, Paris, 1950, p. 167-173.

9. E.A. WALLIS BUDGE, *Egyptian Religion*, Londres, nouv. éd. 1979, p. 137-141.

10. J. SOUSA BRANDAO, *Mitologia grega*, Petrópolis, 1987, t. 3, p. 31.

11. PLATON, *Cratyle*, 383ab, 400e-408d, 409a-410e, 411c-421c, éd. et trad. L. MÉRIDIER, Paris, 1931, p. 48 et 77-107.

12. Prov. 18, 21.

13. Sur le nom divin dans l'Ancien Testament, voir A.-M. BESNARD, *Le mystère du nom*, Paris, 1962, et dans la Cabale, S.G. WALD, *The Doctrine of the Divine Name. An Introduction to Classical Kabbalistic Theology*, Louvain, 1988.

14. Jl 3, 5.

15. Par exemple, Ep 6, 17 ; Hb 4, 12 ; Ap 1, 16.

16. CHRÉTIEN DE TROYES, *Le conte du Graal (Perceval)*, v. 6263-6266, ed. F. LECOY, Paris, 1979, t. 2, p. 13.

17. *Mabinogion*, trad. M.V. Cirlot, Madrid, 1982, p. 198.

18. TRINDADE LOPEZ, *op. cit.*, p. 79-81.

19. A. BOUDART, « Malédiction », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, 1987, p. 773-775.

20. *Muirchertach, fils d'Erc*, trad. C.J. Guyonvarc'h, *Annales ESC*, t. 38, 1983, p. 994.

avaient fait l'expérience au début du XIe siècle[21]. Mais elle pouvait également maîtriser les démons, comme le raconte à propos de saint Martial de Limoges un hagiographe de la même époque[22] ; connaisseur de toutes les langues, le saint conjure les mauvais anges et les oblige à dire leur nom, manière de les soumettre et de leur ordonner de disparaître à jamais dans le désert. De même que posséder un nom est exister, connaître le nom est contrôler ce qu'il désigne. C'est pourquoi certains objets recevaient des noms, ainsi les épées des héros comme le Cid, Roland, Olivier, Turpin, Ganelon, Charlemagne et Arthur[23]. Enfin, savoir utiliser les mots équivalait à une pratique de pouvoir ; en effet Dieu avait fait de Moïse un orateur[24].

Le pouvoir de la parole était considéré comme efficace, et la société médiévale a possédé un vaste champ sémantique de violence verbale[25]. Le modèle était biblique, puisque la Divinité elle-même avait maudit le serpent responsable du péché d'Adam et Ève[26]. La malédiction de Noé sur Cham était considérée comme l'origine du phénomène social de l'esclavage[27]. Dans cet esprit — malgré saint Pierre qui a dit « bénissez et ne maudissez pas » et saint Bernard « bénir, pas maudire » — la documentation monastique médiévale montre d'innombrables formules de malédiction[28]. En reconnaissant l'efficacité symbolique de la parole et en souhaitant restreindre son usage, Pierre Damien au milieu du XIe siècle prêchait contre le « vice de la langue » ; de la fin du XIIe siècle au milieu du XIIIe siècle les théologiens ont systématiquement discuté, évalué et classé divers « péchés de la langue »[29] ; dans la deuxième moitié du XIIIe siècle, Louis IX en France et Alphonse X en Castille[30] légiféraient contre le blasphème.

21. PAUL DE CHARTRES, *Liber Aganonis*, VI, 3, *in Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père de Chartres*, éd. B. GUÉRARD, Paris, 1840, t. 1, p. 112.

22. *La vie de Saint Martial de Limoges*, XV, trad. C. Paupert, Turnholt, 1991, p. 69-71.

23. *Poema de mio Cid*, éd. I. MICHAEL, Madrid, 1980, v. 1010, 2426 et 2575 ; *La chanson de Roland*, éd. J. BÉDIER, Paris, 1928, v. 346, 926, 988, 1055, 1065, 1079, 1120, 1324, 1339, 1363, 1462, 1463, 1550, 1583, 1870, 1953, 2089, 2143, 2264, 2304, 2316, 2780, 2501 et 2508 ; GEOFFREY DE MONMOUTH, *Histoire des Rois de Bretagne*, 147, trad. L. Mathey-Maille, Paris, 1992, p. 208.

24. Ex. 4, 10-12.

25. Comme l'a montré tout récemment le Colloque International « L'invective au Moyen Age » (Paris, 4-6/2/1993).

26. Gn 3, 14-15.

27. Gn 9, 25-27 ; AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XIX, 15, *PL* 41, col. 643.

28. L.K. LITTLE, « Formules monastiques de malédictions aux IXe et Xe siècles », *Revue Mabillon*, t. 56, 1975, p. 377-399 ; « La morphologie des malédictions monastiques », *Annales ESC*, t. 34, 1979, p. 43-60. La même chose arrivait en Catalogne, comme l'a montré M. ZIMMERMANN, « Le vocabulaire latin de la malédiction du IXe au XIIe siècles : construction d'un discours eschatologique », au colloque cité dans la note 25.

29. C. CASAGRANDE et S. VECCHIO, *Les péchés de la langue*, trad., Paris, 1991.

Bien utilisée, la parole sauve, par exemple lors de la confession : hormis Gratien, tous les théologiens du XIIe siècle considéraient la confession comme obligatoire, ce que le Concile de Latran de 1215 a réglementé, en l'imposant à tout chrétien au moins annuellement. La culture cléricale insiste pour que la confession soit faite à un prêtre, mais à défaut elle peut l'être quand même à un laïc[31] : la nécessité mythique de l'expiation par les mots était plus forte que les restrictions théologiques. La parole sauve même *a posteriori*, comme le montrent les prières et les messes à l'intention de l'âme des morts. Puisque la parole est puissante, elle devient dangereuse si elle n'est pas prononcée. Le silence de Perceval, qui n'a pas posé la question adéquate, a prolongé les souffrances du Roi Pécheur et de son pays[32]. Mystérieuse et ambiguë, la parole était à l'origine de tout. Comme l'avait dit le Christ lui-même, « c'est d'après tes paroles que tu seras justifié, c'est d'après tes paroles que tu seras condamné »[33].

Selon Pierre Lombard, la transsubstantiation se réalise au moment où la formule liturgique est prononcée ; elle arrive donc « par la force des mots », selon l'expression de Pierre Comestor[34]. On comprend ainsi la condamnation par plusieurs conciles de la seconde moitié du XIe siècle des idées de Bérenger de Tours. En niant la réalité de la transsubstantiation et en défendant la libre interprétation des Écritures, non seulement il menaçait l'essentiel de l'activité sacerdotale, mais il contrariait aussi la croyance générale dans le pouvoir magique des mots. Cette tendance existait aussi, au début du siècle suivant, dans l'hérésie de Tanchelm d'Anvers, pour qui l'efficacité du sacrement dépendait de la condition morale de celui qui l'administre[35]. Dans ce cadre mental, les débats théologiques sur le nominalisme et le réalisme étaient l'expression érudite des préoccupations et des intérêts profonds des hommes du Moyen Age.

Pour la société chrétienne médiévale le sacrement du baptême était la vraie naissance de l'individu, non seulement parce qu'il était lavé du péché originel et était alors admis dans cette société, mais aussi parce qu'il recevait un nom. En effet, pour la mentalité archaïque seul celui qui a un nom existe. Et si ce nom est celui d'un martyr, d'un saint ou d'un personnage biblique, la personne peut recevoir quelques unes de ses vertus, selon l'ancien principe du *bonum nomem, bonum omem*. L'homme en tant qu'espèce est semblable au Créateur,

31. E. VANCARD, « Confession », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1938, t. III-1, col. 875-882.

32. *Le conte du Graal*, v. 3291-3297, 3538-3557 et 4628-4643, *op. cit.*, t. 1, p. 104-105, 112 et 145.

33. Mt 12, 37.

34. Cités par J.-C. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990, p. 344-345. Pierre Lombard (1095-1160) et Pierre Comestor (1100-1178) n'ont pas directement servi de source pour la tapisserie, mais ils synthétisaient des idées qui n'étaient ni nouvelles ni exclusives du nord européen.

35. *Vita Sancti Norberti*, XIII, 79, *PL* 170, col. 1311.

en tant qu'individu il est semblable à son saint patron. C'est pourquoi, en devenant pape on changeait de nom ; pour cela également, un chrétien ne devait pas porter un nom païen[36]. Pour cela, enfin, un chrétien n'adoptait jamais le nom du Christ[37]. Le nom renvoie toujours à un modèle.

Dans les bestiaires du XIIe siècle les enluminures montrent qu'en nommant les animaux, Adam en révèle l'essentiel : « la nature primitive et l'essence même des choses se reconnaissent à l'étymologie des noms qui les désignent »[38]. D'où l'intérêt des hommes du Moyen Age pour l'étymologie, d'Isidore de Séville au VIIe siècle jusqu'à Jacques de Voragine au XIIIe. En attribuant des noms aux animaux, Adam d'une certaine manière les créait : au souffle de Dieu qui avait donné la vie à l'homme, correspondaient les paroles d'Adam, espèce de souffle qui concrétisait l'existence des animaux.

En effet, le pouvoir sacré et créateur du vent était une donnée religieuse assez répandue, et apparentée au mythe de l'oiseau-vent existant dans plusieurs cultures, y compris la culture hébraïque vétéro-testamentaire[39]. Dans la tapisserie de Gérone le cercle de la Création apparaît entouré par les vents cardinaux, qui sont quatre figures de jeunes gens ailés, imberbes comme le *Pantocrator* créateur représenté au centre. Or, Adam, qui parle aux animaux, est placé entre Dieu d'un côté et le vent austral de l'autre. Comme eux, l'homme est ici créateur, il règne sur la nature car il est la seule créature qui possède le don de la parole.

Une fonction semblable était attribuée à un personnage de la mythologie grecque, bien connu des artisans de la tapisserie, et qui d'une certaine façon était identifié au Premier homme judéo-chrétien : Orphée. Gérone était liée à la culture antique par son nom même, car on croyait que la ville avait été fondée par le mythique Géryon[40]. Comme Pere Palol l'a démontré, la culture classique « est très importante dans l'iconographie de la broderie de Gérone »[41]. Et, bien que cet auteur n'accepte pas une telle hypothèse, on a quelquefois vu Héraclès dans l'avant-dernière figure de la frise supérieure de

36. Cette pratique culturelle a été réglémentée plus tard par le Concile de Trente, qui a institué que tous les baptisés devraient recevoir un nom de saint : DENNY, *op. cit.*, p. 304.

37. Dante Alighieri ne rimait pas « Christ » avec d'autre mot que « Christ » : *La Divina Commedia*, éd. G. VANDELLI, Milan, 1979, Paradis XII, 71, 73, 75 ; XIV, 104, 106, 108 ; XIX, 104, 106, 108 ; XXXII, 83, 85, 87.

38. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1962, p. 152 ; X. MURATOVA, « Adam donne leurs noms aux animaux. L'iconographie de la scène dans l'art du Moyen Age », *Studi Medievali*, t. 18, 1977, p. 934-960.

39. T.H. GASTER, *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Genesis*, trad., Barcelone, 1973, p. 11-12 ; L. LECLERCQ-MAX, « Entre anges et démons : les vents dans l'iconographie médiévale », *Annales d'histoire de l'art et d'archéologie*, 12, 1990, p. 31-42.

40. PLA CARGOL, *op. cit.*, p. 9.

41. PALOL, *El tapis*, p. 141-150.

la tapisserie[42]. Cette hypothèse est difficile à prouver, mais elle n'est pas absurde : au Moyen Age Héraclès n'était pas rejeté par les chrétiens et pouvait même assumer un caractère christique, car en abattant le monstre Géryon, il avait en quelque sorte combattu le paganisme local[43].

Orphée aussi était bien connu des chrétiens, y compris de quelques Pères de l'Église comme saint Justin, Clément d'Alexandrie, Eusèbe et saint Augustin[44]. L'iconographie chrétienne des premiers siècles a représenté plusieurs fois la scène des animaux dominés par un personnage ambigu, mélange d'Orphée et d'Adam. Une représentation de ce type était possible parce que ces deux figures avaient plusieurs points communs. Par exemple, de la même façon qu'Orphée était descendu jusqu'au monde infernal pour ne pas perdre sa femme Eurydice, piquée par un serpent, Adam aurait consciemment commis le péché et abandonné le monde édénique pour accompagner Ève, qui, séduite par le serpent, avait mangé le fruit interdit[45]. Mais le point commun le plus important était la voix, la parole, par laquelle tous les deux maîtrisaient le monde naturel, en particulier le monde animal.

Une allégorie de la société

Le deuxième plan de lecture de cette scène est le plan exégétique, fondé principalement sur saint Augustin, pour qui toutes les espèces d'animaux ont été recueillies dans l'Arche de Noé, non tant pour leur préservation « que pour représenter les différents peuples, à cause du mystère de l'Église »[46]. De plus, affirme saint Augustin, le fait qu'Adam ait donné des noms aux animaux « fut un événement réel, mais il recèle une signification prophétique », il anticipe autre chose[47]. On s'explique que, dès les premiers temps, l'art chrétien ait préféré traiter cette scène de manière allégorique[48]. Au XIIe siècle les

42. *Ibid.*, p. 28.

43. Pour A. Toynbee, *A Study of History*, Oxford, 1940, t. VI, p. 475, le mythe d'Héraclès a été une des principales sources des récits évangéliques. M. Simon, *Hercule et le christianisme*, Strasbourg, 1955, est d'accord avec lui (p. 62-63) et ajoute que Héraclès était fréquemment représenté dans l'art médiéval (p. 169-173).

44. H. Leclercq, « Orphée », *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne*, Paris, 1948, vol. XII-2, col. 2736-2737.

45. Ce mythe judaïque (R. Graves et R. Patai, *Les mythes hébreux*, trad., Paris, 1987, p. 93), n'était probablement pas inconnu des clercs de la cathédrale de Gérone, où le cloître montre une scène du Péché Originel (Fig. 3) dans laquelle on a suivi une interprétation rabbinique représentant le fruit défendu sous la forme de raisins (*Midrach Rabba*, XV, 7, trad. B. Maruani et A. Cohen-Aarazi, Paris, 1987, p. 184).

46. *De Civitate Dei*, XVI, 7, *PL* 41, col. 485.

47. *De Genesi ad litteram*, IX, 12, 20, *PL* 34, col. 400.

48. H. Maguire, « Adam and the animals : Allegory and the Literal Sense in early Christian Art », *Dumbarton Oaks Papers*, t. 51, 1987, p. 363-373.

commentaires exégétiques utilisaient les animaux comme allégories des qualités humaines[49].

À l'époque même où fut confectionné la broderie de Gérone, Guibert de Nogent (1053-1124) participait de ce courant de pensée, voyant les oiseaux et les poissons comme allégories des âmes, et les animaux terrestres comme figuration de l'Église[50]. Pour Abélard (1079-1142) les oiseaux correspondaient aux célibataires, les reptiles aux gens mariés et les animaux terrestres à ceux qui gouvernaient[51]. Sachant cela, il est parfaitement plausible que les animaux de la tapisserie aient été vus comme les allégories des groupes sociaux. Ce n'est pas un hasard si les animaux apparaissent par individus dans la tapisserie de Gérone. En effet l'iconographie traditionnelle représentait presque toujours les animaux en couples, par exemple, sur la fresque de Ferentillo à la fin du XIIe siècle, ou sur la mosaïque de la coupole de l'atrium de Saint-Marc à Venise au début du XIIIe siècle, ou encore sur une tapisserie flamande au milieu du XVIe siècle[52]. Et même sur les manuscrits byzantins qui sont probablement les modèles iconographiques de la tapisserie[53].

Ainsi le choix de représenter certains animaux, et non d'autres, ne doit pas avoir été aléatoire. L'analogie animaux-groupes sociaux n'est pas due au hasard, elle est bâtie sur le symbolisme attribué à chacun. Même la place des animaux a ici une signification : isolés, un peu au-dessus des autres, presque au niveau de la tête d'Adam, se trouvent un cerf et une licorne ; un peu au-dessous, rangés en file, de gauche à droite en diagonale apparaissent deux chiens, un mouton, un bouc, un bœuf et un cheval ; placés derrière Adam et sur un plan inférieur par rapport aux autres animaux, se trouvent un petit cerf et tout près, au-dessus, un dragon-serpent[54]. La structure de la scène amène donc à en faire une lecture de haut en bas, de la droite d'Adam à sa gauche.

Cette lecture suit ainsi la hiérarchie sociale, en passant des *oratores* aux *bellatores*, jusqu'aux *laboratores*, aux groupes urbains et aux

49. W. CIZEWSKI, « Beauty and the Beasts : Allegorical Zoology in Twelfth-century Hexaemeral Literature », *in* H.J. WESTRA (éd.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Édouard Jeauneau*, Leiden, 1992, p. 289-300.

50. *Moralium Geneseos*, I, 18-21, *PL* 156, col. 48-54, avec qui concordait le contemporain (ca. 1040-1123) BRUNO DE SEGNI, *Expositio in Genesim*, 1, *PL* 164, col. 156 C. Les idées de cet évêque, conseiller de Victor III, Urbain II et Pascal II, papes réformistes, étaient très probablement connues à Gérone.

51. *Expositio in hexaemeron*, *PL* 178, col. 771 D.

52. Florence, Galeria dell'Accademia, reproduite par J. DELUMEAU, *Une histoire du Paradis. Le jardin des délices*, Paris, 1992, planche 6, entre les pages 168 et 169.

53. PALOL, *El tapis*, p. 91-100 ; « Une broderie », p. 195-202.

54. Néanmoins, à cause des caractéristiques artistiques de l'époque, aucune identification ne peut prétendre à une grande exactitude : J. PIJOAN et J. GUIDIOL, *Les pintures murals romaniques à Catalunya*, Barcelone, 1948, p. 74, croient voir un chameau parmi ces animaux ; PALOL, de son côté, parle de cheval, taureau, mouton, cerf, licorne et ours (« Une broderie », p. 202).

groupes marginaux. C'est une hypothèse vraisemblable, la tapisserie de Gérone étant contemporaine des nouvelles structures sociales, économiques et politiques qui accompagnaient en Occident l'implantation du schéma trifonctionnel[55]. L'inexistence en Catalogne d'un roi comme arbitre entre les groupes sociaux ne doit pas faire oublier les conditions locales et le rôle presque monarchique du comte de Barcelone.

En fonction de son caractère christique[56], le couple cerf-licorne apparaît dans la tapisserie comme l'allégorie des ordres ecclésiastiques. C'est la raison pour laquelle ces deux animaux sont éloignés des autres et constituent les points intermédiaires d'une ligne imaginaire qui va du livre divin jusqu'à la tête d'Adam. Cette idée est renforcée par la position des yeux du cerf, à la même hauteur que les yeux du Premier Homme, et par l'extrémité de la corne de la licorne, presque jointe au nom « Adam » brodé dans la légende. Ce voisinage faisait peut-être référence à la virginité symbolisée par la licorne et caractéristique de l'Adam d'avant la Chute. De plus, pour Honorius Augustodunensis le courage du Christ est comparable à celui de la licorne[57], analogie qui devait sensibiliser les clercs touchés par la violence sociale en Catalogne, puisque, comme partout dans l'Occident chrétien, l'aristocratie laïque cherchait à s'approprier les fruits de la croissance économique, et chemin faisant elle n'épargnait pas l'Église, y compris l'évêché de Gérone[58].

C'est pour cela, peut-être, que l'aristocratie a été représentée par le chien, animal fidèle et chasseur (valeurs importantes pour la noblesse féodale) mais aussi prédateur et symbole démoniaque au point de vue clérical[59]. Dans la Catalogne du tournant des XIe-XIIe siècles existaient deux noblesses, la noblesse de sang et la noblesse chevaleresque[60], et c'est pourquoi la tapisserie de Gérone montre deux chiens, placés côte

55. J. LE GOFF, « Note sur société tripartie, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du XIe au XIIe siècle », dans *Pour un autre moyen Age*, Paris, 1977, p. 80-90.

56. Ils étaient même, à cause de cela, souvent confondus au Moyen Age, cf. A. MAURY, *Croyances et légendes du Moyen Age*, Paris, 1896, p. 260. Le cerf est le Christ, parmi d'autres pour ORIGENE, *Homélies sur le Cantiques des cantiques*, II, 11, éd.-trad. O. ROUSSEAU, Paris, 1954, p. 99, pour RUPERT DE DEUTZ, *De divinis officiis*, VII, 15, éd. H. Haacke, Turnholt, 1967, (CCCM 7) p. 242, et pour HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De bestis*, 14, *PL* 177, col. 64 B. La licorne est le Christ pour Ambroise, Justin, Irénée, Tertulien, Origène, Basile, Honorius Augustodunensis, *Le roman d'Alexandre* (cf. J.-P. JOSSUA, *La licorne, histoire d'un couple*, Paris, 1985, p. 22-25), pour aussi le plus ancien bestiaire français, celui de Philippe de Thaon, dans la première moitié du XIIe siècle (*Bestiario medieval*, éd. I. MALAXECHEVERRIA, Madrid, 1986, p. 147-148) et pour un bestiaire anglais de la fin du XIIe siècle (Bestiaire Ashmole 1511, trad. M.F. Dupuis et S. Louis, Paris, 1988, p. 61-62).

57. *Speculum Ecclesiae*, *PL* 172, col. 847 AB.

58. P. BONNASIE, *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle*, Toulouse, 1975, t. 2, p. 537-552 et 636-641.

59. MAURY, *op. cit.*, t. 2, p. 251.

60. BONNASSIE, *op. cit.*, t. 2, p. 806-808.

à côte, presque superposés. Le premier, plus haut, plus proche du couple cerf-licorne (dont il est toutefois séparé par la ligne qui représente une petite colline) a significativement la même couleur que le cerf et Adam : c'est la noblesse traditionnelle. L'autre chien, un peu plus bas, a une coloration rougeâtre qui le rapproche symboliquement du bouc et du cheval : c'est la noblesse récente.

Le mouton et la chèvre étaient des animaux par définition liés au monde rural. Fécond pour l'un et résistant pour l'autre, tous les deux fort utiles sur le plan économique, ils devenaient les symboles naturels de la troisième fonction indo-européenne. C'est-à-dire des *laboratores* surveillés et conduits par leurs seigneurs, comme les moutons et les chèvres par les chiens. Le caractère plus calme du premier animal et plus rebelle de l'autre faisait peut-être référence à la double réalité sociale de la paysannerie, divisée grosso modo en deux groupes, un plus vaste qui avait été réduit à la condition de serfs par le progrès de la société féodale[61] et un autre plus petit qui conservait encore une certaine autonomie. L'étymologie de leur nom semblait confirmer ces caractéristiques. Le mouton existait pour être sacrifié (on croyait *aries* dériveré de *arae*, les autels)[62], et c'était un animal peureux comme les serfs, considérés en Catalogne comme les descendants de ceux qui par couardise n'avaient pas aidé Charlemagne contre les musulmans[63]. La chèvre de son côté était vue comme un animal lascif, impudique, toujours prête à copuler[64]. Caractéristiques négatives banales dans un Moyen Age qui tendait à animaliser l'apparence et le comportement des paysans[65].

Le bœuf, généralement associé aux travaux agricoles, pourrait être une troisième image des *laboratores* (dans ce cas les esclaves musulmans), mais plus probablement, de la même façon que dans l'*Hortus Deliciarum*, il peut être l'image du peuple juif[66]. Dans cette hypothèse, sa présence ici serait l'expression de la croissance démographique que la colonie hébraïque a connue en Catalogne à partir de l'an mil, avec le progrès économique et urbain[67]. Et l'expression également de son importance accrue, dont témoigne le concile de Gérone de 1068 qui décida que les Juifs devaient payer la dîme sur les biens achetés aux chrétiens[68]. À Gérone même il y avait au XII[e] siècle plu-

61. *Ibid.*, p. 809-828.

62. ISIDORE DE SÉVILLE, *Etimologias*, XVII, 1, 11, éd.-trad. J. OROZ RETA et M. MARCOS CASQUERO, Madrid, 1982, t. 2, p. 58.

63. P. FREEDMAN, « Cowardice, Heroism and the Legendary Origins of Catalonia », *Past and Present*, t. 121, 1983, p. 6-14.

64. *Etimologias*, XVII, 1, 14, t. 2, p. 58.

65. Encore au début du XX[e] siècle on disait en Catalogne que « le paysan est l'animal qui ressemble le plus à l'être humain », cf. P. FREEDMAN, « Sainteté et sauvagerie. Deux images du paysan au Moyen Age », *Annales ESC*, t. 47, 1992, p. 539.

66. G. CAMES, « La création des animaux dans l'*Hortus Deliciarum* », *Cahiers archéologiques*, t. 25, 1976, p. 134.

67. BONNASSIE, *op. cit.*, t. 1, p. 493.

68. J.-D. MANSI (éd.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima*, Venise, Antonio Zatta, 1774, canon 14, t. 19, col. 1072.

sieurs boutiques juives[69] et, au moins dès 1160, une « rue des juifs »[70]. C'est peut-être parce que le bœuf est ici associé aux Juifs, qu'il a le corps noir, couleur de signification négative.

Le cheval, traditionnellement symbole de l'aristocratie guerrière[71], semble dans le contexte social et iconographique de la tapisserie géronaise devoir être associé à l'élite urbaine. En effet, parmi les transformation des XIe-XIIe siècles, on constate l'essor d'un groupe non-aristocratique qui se rapprochait de plus en plus de l'aristocratie. Groupe difficile à définir, probablement d'origine paysanne, et qui par sa richesse, ses habitudes et ses alliances matrimoniales tendait à fusionner avec la noblesse[72], et pour cette raison à être associé aux symboles de cette dernière. De plus, le cheval étant pour le christianisme des premiers siècles symbole de joie et de triomphe[73], la tapisserie, avec ses traces archaïsantes, a peut-être adapté ce sens à l'actualité, en faisant du cheval un synonyme de victoire sociale. Puisque saint Augustin faisait du cheval un symbole d'orgueil[74], cet animal pourrait symboliser ici des individus originaires de la paysannerie en voie d'ascension sociale.

Opposé au couple cerf-licorne, apparaît, de l'autre côté d'Adam le couple cerf-serpent, animaux ennemis[75]. Le cerf est là comme représentation des néophytes qui cherchent le baptême[76] et qui sont menacés par l'énorme bouche ouverte du dragon-serpent, incarnation de la perfidie diabolique. Parce que le dragon-serpent n'affronte pas les fidèles ouvertement, comme le fait le lion, mais sournoisement[77], comme dans la scène en question, on peut se demander si dans le contexte de l'époque il ne ferait pas référence à l'hérésie. En tout état de cause, il y a un jeu de miroir intéressant entre le serpent représenté à gauche du Premier Homme, au niveau de son bassin, et Ève qui dans la scène symétrique naît du corps d'Adam du même côté gauche et au même niveau. Ce schéma iconographique fondé sur le texte biblique — en écoutant le serpent Ève a provoqué la chute d'Adam — rappelle l'expression du contemporain Rupert de Deutz

69. L. Suarez Fernandez, *Judios españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980, p. 93.

70. D. Romano, « Jueus a la Catalunya carolingia i dels primers comtes, (876-1100) », dans *Exposició Girona dins la formaciò de l'Europa medieval*, Gérone, 1985, p. 113-119.

71. *Etimologias*, XVII, 1, 43-44, t. 1, p. 64 ; *Bestiaire Ashmole*, p. 90.

72. Bonnassie, *op. cit.*, t. 1, p. 495.

73. H. Leclercq, « Cheval », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1948, t. III-1, col. 1286-1289.

74. *Enarrationes in Psalmi*, 146, 19, *PL* 37, col. 1912, apud LECLERCQ, col. 1289.

75. *Physiologus*, VI, 9-14, éd.-trad. P. T. Eden, Leiden, 1972, p. 48 ; *Etimologias*, XII, 1, 18, t. 2, p. 60 ; *Bestiaire Ashmole*, p. 68. Sur la mosaïque d'Otrante, postérieure de quatre ou cinq décennies à la broderie catalane, Satan et le cerf sont côte à côte, et là aussi comme des symboles opposés.

76. Ps. 42, 2 ; Jérome, *Breviarium in Psalmos*, 41, *PL* 26, col. 949 AB ; Rupert de Deutz, *De divinis officiis*, VII, 9, p. 234.

77. *Hortus Deliciarum* fol. 25v, cf. Cames, *op. cit.*, p. 140.

(1075-1129), qui comparait Ève à une vipère pour Adam[78]. C'est pour cela que le couple cerf-serpent est placé du côté symboliquement négatif de la scène, au-dessous et à gauche de l'homme fait à l'image de Dieu.

La parole des Grégoriens

Ces considérations nous amènent au troisième plan, celui de la courte durée. Plan qu'on peut appeler ecclésiastique, car il était lié à l'implantation locale de la Réforme Grégorienne. Dans cette hypothèse, la scène était là pour rappeler la légitimité de l'utilisation ecclésiastique de la parole. En effet, au moment de la confection et de l'acquisition de la tapisserie, la cathédrale de Gérone était fortement imprégnée de l'esprit grégorien. Avant même la Réforme, au concile de 981, Mirò, évêque de Gérone et comte de Besalú, avait été chargé par le pape de divulguer une lettre universelle contre la simonie. Le concile de Gérone de 1068, présidé par le légat Hugues de Romans, a non seulement proclamé la Trève de Dieu, mais aussi combattu la simonie, le nicolaïsme et les mariages incestueux[79]. L'évêque de Gérone, Berenguer Guifré, a été chargé par le pape de faire appliquer ces décisions dans l'archevêché de Narbonne et d'autres conciles réformateurs ont été encore réunis à Gérone en 1078, 1097 et 1143.

Comme on le sait, le point de départ de la Réforme se fondait sur la séparation nette et irréversible entre clercs et laïcs, soulignée par le vêtement (la soutane), le corps (la tonsure) et le comportement (le célibat)[80]. Surtout, les clercs revendiquaient l'exercice exclusif du pouvoir magique de la parole. Ce pouvoir, dans la Catalogne médiévale, était fondé autant sur les « croyances pré-chrétiennes » du « très vieux fond culturel pré-romain » de la région[81], que sur la célèbre formule évangélique qui attribuait aux clercs le pouvoir de lier et de délier les choses sur la terre et dans le ciel[82]. Pouvoir réalisé par les rites et les prières, c'est-à-dire, par des gestes et surtout des mots. C'est pour cela que, dans la tapisserie de Gérone, Adam, en nommant les animaux, a le regard dirigé vers le livre ouvert dans la main de Dieu.

78. *Commentaria in Cantica Canticorum*, II, 386, *PL* 168, col. 867B. Ce parallèle fut utilisé par Jean Chrysostome et répété pendant des siècles, jusqu'aux théologiens contemporains, selon J. M. Higgins, « The myth of Eve : the temptress », *Journal of the American Academy of Religion*, 44, 1976, p. 639-647.

79. Éd. Mansi, t. 19, col. 1069-1072.

80. L'interdiction faite aux clercs de porter des armes apparaît au concile de 1068 (canon 5, t. 19, col. 1071) et de 1078 (canon 6, t. 20, col. 518) ; tous les deux légiféraient aussi contre le concubinage des clercs (canon 5, col. 1071 ; canon 1, col. 517). Celui de 1078 insistait sur l'obligation de l'usage de la tonsure (canon 7, col. 519).

81. Bonnassie, *op. cit.*, t. 1, p. 317.

82. Mt 16, 16-19.

En outre, dans le contexte réformateur, la langue utilisée rituellement, c'est-à-dire magiquement, devenait une des plus importantes frontières entre clercs et laïcs. Cette langue était considérée comme d'origine divine, paradisiaque. L'idiome parlé par Adam à l'Éden aurait été l'hébreu, selon saint Augustin[83], Isidore de Séville[84] et Raban Maur[85]. Un apocryphe juif dont il existait une traduction latine dès le VI[e] siècle, le *Jubilée*, affirme aussi que dans le Paradis tous les animaux parlaient le même idiome, « la langue de la création », l'hébreu[86]. Mais, pour la culture érudite chrétienne, de la même manière que l'Église était l'héritière supérieure de la Synagogue et que l'Évangile avait supplanté la Loi, le latin avait remplacé comme langue sacrée l'ancien hébreu. Dans la *Vita* de saint Martial les démons demandent que le saint ne leur parle pas en latin, mais en hébreu ou quelqu'autre langue[87]. Le latin qui, dans un monde féodal fragmenté, préservait une certain unité, constituait un indice de perfection du point de vue clérical.

Il est donc possible que, dans la scène de la tapisserie, on ait voulu représenter Adam comme un prototype du clerc. En effet, on doit prendre en compte l'origine et l'esprit monastique des réformateurs et ne pas oublier que depuis Jean Chrysostome l'idéal du moine était Adam avant le péché. Souvent la littérature monastique comparait le cloître à l'Éden[88] et, selon la *Bible*, Adam était un homme supérieur à tous les autres, et très sage[89], plus sage que les anges selon des commentaires rabbiniques[90] qui ont influencé fortement André de Saint-Victor et d'autres[91]. Il était pour Honorius Augustodunensis sage comme Salomon, fort comme Samson, beau comme Absalon[92]. Il était, selon Dante, le seul homme à avoir reçu, comme le Christ, la lumière directe de Dieu[93]. L'analogie surgissait naturellement : de même qu'Adam exerçait sa suprématie sur les animaux à travers la parole, ainsi faisaient les clercs sur la société.

La légende de la scène — « Adam ne rencontrait pas un être sem-

83. *De Civitate Dei*, XVI, 11, *PL* 41, col. 490-492.
84. *Etimologias*, IX, 1, 1, t. 1, p. 738 ; XII, 1 2, t. 2, p. 56.
85. *Commentariorum in Genesim*, I, 14, *PL* 107, col. 483 D-484 A.
86. *Giubilei*, III, 28 ; XII, 26, trad. L. Fusella, dans P. SACCHI (éd.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Turin, 1981, t. 1, p. 232 et 278.
87. *La vie de Saint Martial*, XV, p. 71.
88. Par exemple, PIERRE DAMIEN, *Epistolae*, VI, 4, 179 *PL* 144, col. 374, et HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, I, 149, *PL* 172, col. 590 B.
89. Si 49, 19 ; Sg 10, 1.
90. *Midrach Rabba*, XVII, 4, p. 200.
91. Cf. B. SMALLEY, *The Study of Bible in the Middle Ages*, Oxford, 3[e] éd. 1983, p. 86ss et 121-128.
92. *Hexaemeron*, 3, *PL* 172, col. 258 C. Pour un sermon du XIII[e] siècle, Adam était aussi sage que Noé, Abraham, Moïse, David et Salomon : *Grant mal fist Adam*, s. 120 a-d, éd. H. SUCHIER, *Reimpredigt*, Halle, 1879, p. 60.
93. *La Divina Commedia*, Paradis XIII, 43-44.

blable à lui »[94] — renvoyait non seulement à l'épisode biblique suivant, la naissance d'Ève, mais aussi à la métaphore que nous analysons. En effet, l'Adam-prêtre placé devant les animaux-laïcs pouvait dire avec raison qu'il n'avait aucun semblable. Il était représenté là sexué (fait rare dans l'iconographie) peut-être pour rappeler que, malgré le célibat, les clercs étaient des hommes entiers, ce que valorisait son abstinence sexuelle. On ne sait pas avec certitude si la broderie a été faite à Ripoll, à Saint-Pierre de Rodas, à Seo d'Urgell ou même à Gérone, mais elle était sans aucun doute originaire d'un centre ecclésiastique[95]. Or, à cause de la grande spécialisation de ce type de travail artisanal, toutes les tapisseries dépendaient étroitement de leur commanditaire[96]. Cela était marqué à Gérone par l'emplacement de la tapisserie derrière l'autel, faisant de la scène en question un reflet de ce que les fidèles voyaient pendant les cérémonies : un prêtre en train de parler et de faire des gestes devant son public, donc de former des consciences, de sauver des âmes, de diriger la société.

Néanmoins, pour que la scène fût comprise de cette façon, l'identification d'Adam comme prêtre devait faire partie de la culture laïque locale. Or, il existait au moins un texte à ce propos, un apocryphe chétien connu en version latine (aujourd'hui disparue) et dès le VIIIe ou IXe siècle en traduction arabe. Dans cette région où les mozarabes (chrétiens culturellement arabisés) étaient nombreux, cet apocryphe-là devait être bien connu, soit en latin, soit en arabe. Selon ce texte, Adam, avant le péché, voyait loin et son intelligence était grande, supérieure même à celle des anges[97]. Les premiers aliments des « premiers parents » expulsés du Paradis, furent des figues, envoyées par Dieu, fruits ayant le goût « de pain et de sang »[98], donc une sorte d'eucharistie, reçue significativement au quatre-vingtième jour de l'Expulsion, c'est-à-dire après une double période pénitentielle de quarante jours et après un apprentissage de la prière[99].

Douze jours après la communion, Adam et Ève offrirent un sacrifice à Dieu, sur un autel qu'ils avaient érigé, et ils promirent de répéter le rite trois fois par semaine, les mercredi, les vendredi et les dimanche[100]. Plus tard, 142 jours après l'Expulsion, lorsqu'Adam offrit un nouveau sacrifice à Dieu, Satan lui blessa le côté droit, d'où

94. « *Adam non inveniebatur similem sibi* », cf. Gn. 2, 20 dans la version de *La Vetus latina hispana*.

95. PALOL, *El tapis*, p. 154-155.

96. K. STANILAND, *Les artisans du Moyen Age. Les brodeurs*, trad., Turnholt, 1991, p. 55ss.

97. *Il combattimento di Adamo*, éd.-trad. A. BATTISTA et B. BAGATTI, Jérusalem, 1982, 8, p. 40 ; 33, p. 94.

98. *Ibid.*, 40, p. 110.

99. *Ibid.*, 28, p. 84 ; 34, p. 99 ; 35, p. 99 ; 36, p. 101.

100 *Ibid.* 46, p. 117-118 ; 14, 53-55 ; 47, p. 116.

sortit du sang et de l'eau[101]. Ainsi, Adam anticipait à la fois le Crucifié et le rituel destiné à perpétuer et à célébrer l'auto-sacrifice de la Croix. Il était le Premier Christ et le Premier Prêtre. C'est pourquoi Isidore de Séville et Raban Maur ont pu comparer l'imposition des noms aux animaux à la Résurrection des Morts et au Salut des Ressuscités[102]. C'est pourquoi, peut-être, la tapisserie de Gérone montre Adam debout face aux animaux, la bouche ouverte et le bras droit demi-allongé, comme un prêtre qui avec des mots et des gestes célèbre la liturgie devant ses paroissiens. Geste qui d'une certaine façon reproduit le geste de la Divinité représentée au cercle central. Geste qui organise le chaos, geste qui crée, geste qui établit la vie sociale, comme la Réforme Grégorienne prétendait le faire dans l'Europe chrétienne.

Ainsi, la tapisserie de Gérone synthétisait les éléments d'une vision du monde au début du XIIe siècle. Les trois cycles représentés y étaient profondement articulés et conjoignaient trois mondes. Le cycle du calendrier rappelait le temps court, les saisons et leur influence décisive dans une société agraire. Le cycle de l'Invention de la Sainte Croix se référait au temps long, historique, placé entre la Création et l'Apocalypse, et qui avait son centre dans l'Incarnation et dans la Passion. Le cycle de la Création, interposé au milieu des autres, exprimait le temps intermédiaire, le temps social inauguré par Adam lorsqu'il nomma les animaux et qu'il accoucha d'Ève. Au confluent de ces temps-là se situait l'Église grégorienne, agraire, monarchique, misogyne et sacerdotale. Seul le pouvoir de la parole permettait le contrôle de ces différents temps et la légitimation de cette Église. Et le mythe fondateur de cet usage de la parole était l'Adam paradisiaque.

101. *Ibid.*, 47, p. 119-120, cf. Jn 19, 34.

102. ISIDORE DE SÉVILLE, *Quaestiones in Vetus Testamentum*, III, 6, *PL* 83, col. 217 ; RABAN MAUR, *Commentariorum in Genesin*, I, 14, *PL* 107, col. 484 B.

Médiévales 25, automne 1993, pp. 129-131

ABSTRACTS

Jacques FONTAINE, **Sulpicius Severus, a Witness to Oral Communication in Latin at the Close of the Fourth Century in Roman Gaul,** p. 17

The diversity of cultural levels shown by the protagonists in the writings of Sulpicius Severus on Saint Martin of Tours, makes these an exceptional document on communication in Latin just before the great invasion of 406 in Roman Gaul. A former soldier turned monk, the bishop of Tours practiced the concise, efficient and unadorned language of a man of action who has little use for flourishes. He is thus the exact opposite of his biographer, a native of Bordeaux and a lawyer steeped in literature. In the preface to his *Vie de Martin*, the latter depicts in an affected manner an ideal for a conversion of style, which he partially carries out by imitating Sallust, whose compact style helped him draw closer to the ascetic simplicity of Saint Martin. Well-read Aquitanians whom Sulpicius's influence attracted toward Saint Martin's form of asceticism also strived to implement the same conversion, but in the *Dialogues* they are shown deriding a Gaul from the North, who pretends to be intimidated by them : this leads to an onslaught of comedy directed at the would-be illiterate. Sulpicius, despite his literary tarnsformations, suggests the existence of different levels of style rather than of language, and it is on the latter that asceticism acts as a revelator of latent conflicts between the literate and the illiterate : Gauls form the North and the South, all of them Latin-speakers.

André CRÉPIN, **Latin and English Poetics - Notes on Macaronic Texts,** p. 33

Old English literature is one of the oldest vernacular literatures in Europe. Bede (d. 735), who wrote chiefly in Latin, felt no contempt for the English language ; King Alfred (d. 899) applied a systematic policy of translation into English ; Abbot Aelfric (ca. 1000) considered Latin and English as being on nearly equal terms. The immense debts of Anglo-Saxon writers to Latin is well known. However, macaronic passages in Old English poetry have not been studied recently nor closely. The Latin segments borrowed from classical texts, rythmical hymns and prayers, or glossaries, and inserted into Old English poems throw light on the technique of composition of the poets. They underline the formulaic nature of the half-lines and the metric importance of the syllabic volume. They evidence a noteworthy awareness of the linguistic features of Latin. On the other hand, the small number of such segments shows that Latin and English are kept separate : each type of discourse has its own language.

Michel BANNIARD, **The Two Lives of Saint Riquier : from Mediatic to Hieratic Latin,** p. 45

By applying the principles of retrospective sociolinguistic analysis to a specific example of narrative, in this case the rewriting of the Life of a Merovingian saint — Saint Riquier — during Carolingian times, this paper demonstrates how it resulted in the loss of its mediatorial character between the traditional (spoken and written) language of the learned and the language spoken by the illiterate. On this occasion it may be noted that the complicity existing between the narrator and his public, manifest in the 7th century, had vanished in the 8th. Thus what had been a popularizing (mediatic) narrative, came to be an aristocratizing (hieratic) narrative.

Michael RICHTER, **The Languages in Celtic-Speaking Countries,** p. 53

Of the Celting languages which survived into the Middle Ages (and beyond) in the British Isles, only two were used extensively in written form : Irish and British (ancestor of Welsh). Both were written in the Latin alphabet, British exclusively, Irish predominantly (with an early phase of *ogam*). It can be maintained that at the beginnings of writing these two languages occurred roughly at the same time, namely around A.D. 600 (*ogam* was written earlier). It is at first sight curious to find that Irish was written much more extensively than British even though the Irish and the British shared a comparable cultural background. In addition, British had existed for several centuries in Roman Britain amidst a Latin written culture. In this paper it is suggested as a hypothesis that writing British may, for this very reason, have been retarded, whereas in Ireland, where alphabetic writing arrived late, the native language had long been cultivated by men of learning, and therefore no inhibition was felt to place the native language beside Latin, on the same level.

Roger WRIGHT, **Hispanic Sociolinguistics (VIIIth-XIth Centuries),** p. 61

This article traces the changes that took place in the sociolinguistics of the Iberian Peninsula between 700 and 1100 A.D. In 700, apart from the Basques, the Peninsula was monolingually Early-Roman speaking. The relationship between Romance, Arabic, Berber languages and Hebrew in Al-Andalus are outlined, as the society gradually became generally bilingual (Arabic-Romance), with three alphabets (Arabic, Roman, Hebrew) and varying patterns of literacy (from mostly Roman/Latin to mostly Arabic). Mozarabic Romance was probably not distinguished then from Spanish Romance in general for Visigothic culture continued to the north of the religious divide as well. The pattern of Early Romance evolution is allied to the continuing attempts to write in the traditional way, with old-fashioned morphology and sometimes also old-fashioned syntax. The manuscript of the earliest Romance glosses (eleventh century) also included the first attempts at writing Basque. Catalonia saw the arrival in the Peninsula of some Frankish linguistic habits, including the separately-conceived form of language we now call Medieval Latin. The sociolinguistic picture changed sharply at the end of this period, with the Christian capture of Toledo and the Europeanization of Spanish Christian culture.

Angelika GROSS, **The Idea of Folly in Text and Image : Sebastian Brant and the *insipiens***, p. 71

The concept of folly underwent its most important evolution between the thirteenth and fifteenth centuries. When tracing an iconographic and literary course from Sebastian Brant's *Narrenschiff* to Psalm 52, by way of Notre Dame of Paris and the *Psychomachia*, the contradictions present in the idea of folly become evident.
The term *insipiens* used in Psalm 52 was figuratively represented to illustrate the text, and gave rise to various iconographic interpretations. The representation generally took the form of a symbolic figure, and it is precisely the exceptions to this tradition which mark a step by step evolution leading to a portrait of the court jester.
On the threshold of the 16th century, by a fusion of fiction and portrait, Sebastian Brant used the image of the court jester to present a new form of critique demonstrating the differences between each person's real or presumed role in life. Yet by applying the term « folly » to his personal vision of the world as well, Brant gave a new dimension to the dilemma set forth by the *insipiens* of Psalm 52.

Eric BERTHON, **The Smile of the Angels. Childhood and Spirituality in the Middle Ages (12th-15th Centuries)**, p. 93

This paper explores the concept of the spirituality of childhood in the Middles Ages. The *infans*, — the child who does not yet speak — played a prominent role in medieval spirituality.
The infant is often depicted in texts, literary and others, as the natural intermediate between man and God.
Considered innocent, because it is free from sin of any kind, the child shares the virtues of the Son of God. Thus Christ returning to earth, as in the *exempla*, is often portrayed as a child.
Lastly, the image of the infant is used to represent the elect — angels and souls in medieval iconography — symbolically relating the child to paradise and salvation.

Hilario FRANCO Jr., **The Power of the Word : Adam and the Animals in the Tapestry of Gerona**, p. 113

A scene from the tapestry of Gerona (11th-12th century) depicts Adam naming the animals created by God. The author explores the significance of this scene and suggests three interpretations. The first pertains to the magic powers which were believed to be inherent in the Word, an ancient belief which was later adopted by Christian Theology and which, in the case of Gerona, may be connected with the Myth of Orpheus. But the scene may also be interpreted as an allegory of society where each animal represents a social group. Lastly, the power to bestow names attributed to Adam served to illustrate another, similar power, one which had a great influence in Gerona : that of the Gregorian Reform affecting the clerics.

Médiévales 25, automne 1993, pp. 133-153

NOTES DE LECTURE

PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Les merveilles de Dieu (De miraculis)*, présenté et traduit par Jean-Pierre TORRELL et Denise BOUTHILLIER, *Pensée antique et médiévale*, Fribourg — Paris, Éditions Universitaires de Fribourg — Cerf, 1992, 302 p.

Le *De miraculis*, écrit vers 1134-1135, est certainement moins connu que les œuvres apologétiques de Pierre le Vénérable ; cette présentation et traduction est donc une heureuse initiative.

Rappelons que Pierre est né en 1092 ou 1094, issu d'une famille de moyenne noblesse de huit enfants, solidement implantée dans le monde ecclésiastique de l'Est de la *Francia* à la fin du XI[e] siècle. Il est oblat très jeune à l'abbaye de Sauxillanges puis prieur de Domène et enfin abbé de Cluny, de l'âge de 28 ou 30 ans jusqu'à sa mort, le jour de Noël 1156.

Pourquoi Pierre a-t-il cru bon d'écrire ce recueil ? L'introduction très dense de Jean-Pierre Torrell et Denise Bouthillier nous aide à mieux comprendre les intentions de l'auteur en mettant systématiquement en parallèle le *De miraculis* avec la vie de Pierre, l'histoire monastique de son époque et son œuvre la plus importante : le triptyque apologétique, constitué par le *Contra Petrobrusianos*, l'*Adversus Judaeos* et le *Contra Sarracenos*.

Les nombreuses apparitions de défunts qui viennent dire aux vivants leurs maux dans l'au-delà et qui, par conséquent, demandent des prières pour alléger leur souffrance, servent Pierre dans sa lutte contre les partisans des doctrines prêchées par Pierre de Bruis qui nient l'utilité des suffrages pour les défunts. De même (les auteurs, dans leur présentation, ne le mentionnent pas), les quelques Christ-enfants qui sortent de l'hostie, les lourdes punitions divines qui s'abattent sur les prêtres niant la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, les bienfaits que procurent les sacrements, sont une réponse aux pétrobrusiens qui refusent le baptême aux enfants n'ayant pas encore l'*aetas discretionis* et plus généralement aux mouvements hérétiques nombreux qui ne reconnaissent pas l'utilité des sacrements.

En ce sens, comme le soulignent très justement les traducteurs, le *De miraculis* peut apparaître comme l'illustration pratique, la base documentaire de l'œuvre apologétique qui en serait la réflexion théorique. Certaines histoires édifiantes comportent certes une justification théologique, mais le genre littéraire choisi par Pierre et le public visé ne se prêtent pas à de longs développements théoriques.

Il y a chez l'abbé de Cluny quelque accent lullien : son but est de convaincre les chrétiens des marges (géographiques et religieuses) de ne pas succomber à l'attirance d'autres religions ou aux mouvements hérétiques. Dans le *Contra Sarracenos*, commencé à l'extrême fin de sa vie et demeuré inachevé, Pierre s'écrie : « Je vous attaque par la parole... non par les armes. » Avec Pierre est en train de naître l'idée que les arguments des Infidèles ou des hérétiques peuvent se réfuter *verbo et exemplo*.

Le *De miraculis* n'est pas seulement un recueil d'histoires édifiantes des-

tiné à consolider la foi « orthodoxe » des fidèles. Pierre manifeste aussi une intention « politique » : au début de son abbatiat, à partir de 1126, Pierre doit se battre contre Pons, ancien abbé de Cluny, « démissionné » dans des conditions obscures et qui tente de reprendre possession du pouvoir, en mettant à sac l'abbaye et en obligeant Pierre à fuir à Rome pour demander l'arbitrage pontifical. Signalons que la rédaction du *De miraculis* débute juste après la fin du schisme de Pons. L'ordre, concurrencé par l'éclat nouveau de Citeaux, connaît de sérieuses difficultés financières et devient la cible de virulentes critiques.

C'est pourquoi pendant son abbatiat, Pierre emprunte, dresse des inventaires, réorganise la production, restaure l'observance monastique (codifiée dans les fameux *Statuta Petri Venerabilis*), visite quelques-unes des douze cents maisons clunisiennes (dix voyages en Italie, deux en Angleterre, un en Espagne, un en Allemagne) afin de consolider l'ordre.

On peut aussi lire le *De miraculis* comme une œuvre militante, dans la continuité des actions de Pierre. Il entend faire de Cluny la citadelle du Christ et donc la cible privilégiée, et vaine, de Satan, puisque huit des dix démons du recueil apparaissent à Cluny.

Montrer des défunts venant implorer les suffrages des vivants, insister sur la nécessité du culte des morts sont aussi une manière de justifier l'existence des occupations quotidiennes de l'ordre, un moyen de montrer aux chrétiens que leurs dons et aumônes, qui enrichissent l'abbaye, ont des fins spirituelles.

L'esprit clunisien, faisant écho à la réforme grégorienne, se retrouve dans les vives attaques que Pierre lance contre les seigneurs qui cherchent à porter atteinte à l'exemption du monastère (Livre II, chapitre 1 ; L. I, ch. 10 ou L. I, ch. 27) ou dans les critiques acerbes adressées aux prêtres concubinaires et débauchés qui voient disparaître les saintes espèces au moment de l'élévation (L. I, ch. 2) ou meurent dans les souffrances horribles (L. I, ch. 25), alors que les « saints hommes » que sont les moines sont toujours sous la garde attentive des anges (L. I, ch. 19).

On peut donc être satisfait de cette traduction qui permettra au chercheur de gagner du temps et procurera à l'enseignant des textes utiles et plaisants à proposer à ses élèves ou à ses étudiants. Regrettons seulement le choix de la traduction du titre : *Les merveilles de Dieu*. Les justifications des auteurs (p. 35 et 36) ne me paraissent pas convaincantes.

Ce riche recueil, toujours très agréable à lire, est donc à la fois une compilation d'exemples qui vise à renforcer la foi des chrétiens dans une époque où l'hérésie menace, une œuvre de propagande clunisienne et un document important pour la connaissance de l'histoire et des mentalités de la première moitié du XII[e] siècle. Il permet aussi de découvrir ou redécouvrir l'un des grands abbés de Cluny, diplomate, réformateur et théologien.

Didier LEHT

Carmélia OPSOMER, *L'art de vivre en santé. Images et recettes du Moyen Âge. Le « Tacuinum Sanitatis » (manuscrit 1041) de la Bibliothèque de l'Université de Liège*, s. l., éditions du Perron, 1991, 207 p., ill.

Depuis sa redécouverte à la fin du XIX[e] siècle, le *Tacuinum sanitatis* est l'enfant chéri des historiens de l'art. Exposant sous une forme ramassée et

tiné à consolider la foi « orthodoxe » des fidèles. Pierre manifeste aussi une intention « politique » : au début de son abbatiat, à partir de 1126, Pierre doit se battre contre Pons, ancien abbé de Cluny, « démissionné » dans des conditions obscures et qui tente de reprendre possession du pouvoir, en mettant à sac l'abbaye et en obligeant Pierre à fuir à Rome pour demander l'arbitrage pontifical. Signalons que la rédaction du *De miraculis* débute juste après la fin du schisme de Pons. L'ordre, concurrencé par l'éclat nouveau de Citeaux, connaît de sérieuses difficultés financières et devient la cible de virulentes critiques.

C'est pourquoi pendant son abbatiat, Pierre emprunte, dresse des inventaires, réorganise la production, restaure l'observance monastique (codifiée dans les fameux *Statuta Petri Venerabilis*), visite quelques-unes des douze cents maisons clunisiennes (dix voyages en Italie, deux en Angleterre, un en Espagne, un en Allemagne) afin de consolider l'ordre.

On peut aussi lire le *De miraculis* comme une œuvre militante, dans la continuité des actions de Pierre. Il entend faire de Cluny la citadelle du Christ et donc la cible privilégiée, et vaine, de Satan, puisque huit des dix démons du recueil apparaissent à Cluny.

Montrer des défunts venant implorer les suffrages des vivants, insister sur la nécessité du culte des morts sont aussi une manière de justifier l'existence des occupations quotidiennes de l'ordre, un moyen de montrer aux chrétiens que leurs dons et aumônes, qui enrichissent l'abbaye, ont des fins spirituelles.

L'esprit clunisien, faisant écho à la réforme grégorienne, se retrouve dans les vives attaques que Pierre lance contre les seigneurs qui cherchent à porter atteinte à l'exemption du monastère (Livre II, chapitre 1 ; L. I, ch. 10 ou L. I, ch. 27) ou dans les critiques acerbes adressées aux prêtres concubinaires et débauchés qui voient disparaître les saintes espèces au moment de l'élévation (L. I, ch. 2) ou meurent dans les souffrances horribles (L. I, ch. 25), alors que les « saints hommes » que sont les moines sont toujours sous la garde attentive des anges (L. I, ch. 19).

On peut donc être satisfait de cette traduction qui permettra au chercheur de gagner du temps et procurera à l'enseignant des textes utiles et plaisants à proposer à ses élèves ou à ses étudiants. Regrettons seulement le choix de la traduction du titre : *Les merveilles de Dieu*. Les justifications des auteurs (p. 35 et 36) ne me paraissent pas convaincantes.

Ce riche recueil, toujours très agréable à lire, est donc à la fois une compilation d'exemples qui vise à renforcer la foi des chrétiens dans une époque où l'hérésie menace, une œuvre de propagande clunisienne et un document important pour la connaissance de l'histoire et des mentalités de la première moitié du XII[e] siècle. Il permet aussi de découvrir ou redécouvrir l'un des grands abbés de Cluny, diplomate, réformateur et théologien.

Didier LEHT

Carmélia OPSOMER, *L'art de vivre en santé. Images et recettes du Moyen Âge. Le « Tacuinum Sanitatis » (manuscrit 1041) de la Bibliothèque de l'Université de Liège*, s. l., éditions du Perron, 1991, 207 p., ill.

Depuis sa redécouverte à la fin du XIX[e] siècle, le *Tacuinum sanitatis* est l'enfant chéri des historiens de l'art. Exposant sous une forme ramassée et

systématique la complexion, la qualité, la nocivité et les moyens de corriger les choses « non naturelles », ce texte a été en effet souvent accompagné de scènes magnifiquement illustrées, abondamment reprises dans les ouvrages traitant de la vie quotidienne au Moyen Âge. Les manuscrits enluminés les plus précieux — ceux de Vienne, de Paris et de Rome — ont été successivement publiés en fac-similé. Carmélia Opsomer vient donc combler une lacune en reproduisant chacune des pages de l'exemplaire actuellement conservé à la Bibliothèque de l'Université de Liège, dont elle dirige le fonds manuscrit. Bien que restée incomplète — la plupart des dessins n'ayant pas été coloriés — la décoration de ce *Tacuinum sanitatis* est d'une finesse remarquable. L'attribution au grand peintre et enlumineur Giovannino de' Grassi, que Luisa Cogliati Arano fondait sur une analyse stylistique, est ici confirmée par un argument textuel : la leçon unique *ova austrum* (« œufs d'autruche »), au lieu de *ova anserum* (« œufs d'oie ») prend tout son sens si l'on se souvient que Jean Galéas Visconti, le patron de Giovannino de' Grassi, fut célèbre en son temps pour élever des autruches et en consommer les œufs. C'est d'ailleurs bien ce volatile que l'on reconnaît sur la miniature.

Mais la publication de Mme Opsomer va bien au-delà d'un livre d'images. Celle-ci a en effet accompagné les planches et la traduction française des notices d'un commentaire très informé, qui en éclaire à la fois les racines médicales et l'arrière-plan pratique. On sait que le *Tacuinum sanitatis* est la traduction d'un texte arabe, effectuée dans la deuxième moitié du XIIIe siècle en Italie du sud — pour le compte de Charles d'Anjou, croit-on habituellement ; mais Carmélia Opsomer suggère plutôt la cour sicilienne du grand rival de Charles, Manfred. L'original, intitulé « tableaux de santé » *(Taqwīm aṣ ṣiḥḥa)*, a été composé par Ibn Buṭlān, médecin bagdadien du XIe siècle, qui utilisait évidemment les travaux de ses devanciers. Non sans originalité parfois, et les confrontations proposées par l'éditeur confirment que l'immobilisme de la médecine médiévale n'est qu'un mythe éculé. C'est l'occasion pour elle de faire le point, dans une remarquable introduction, sur un secteur singulièrement négligé par la recherche, la diététique. Entendue au sens large, c'est-à-dire comme l'ensemble des moyens dont l'homme dispose pour organiser sa vie et se maintenir en bonne santé, elle constitue pourtant, avec la pharmacopée et la chirurgie, l'une des trois branches de l'art de guérir. Les fondements hippocratiques et surtout galéniques de la diététique médiévale sont certes rappelés, ainsi que l'enrichissement considérable que lui ont apporté les auteurs arabes, de Ḥunain ibn Isḥāq à Isḥāq al-Isrā'ili. Mais Carmélia Opsomer ne néglige pas pour autant les textes latins du Haut Moyen Âge, qu'elle a grandement contribué à mieux faire connaître grâce aux dépouillements réalisés dans le cadre du programme *Theorema*. Elle n'oublie pas non plus le développement considérable de la « filière » diététique dans les derniers siècles du Moyen Âge, avec l'explosion des régimes de santé. C'est dans ce contexte, simplement mais fermement dépeint, qu'il faut replacer la traduction et surtout le succès considérable du *Tacuinum sanitatis*.

Les aliments occupent évidemment la place la plus importante de l'arsenal diététique, loin devant l'exercice ou les bains. Le manuscrit de Liège en témoigne, puisqu'il leur consacre plus de la moitié de ses notices ; et encore faut-il y ajouter nombre de plantes officinales qui peuvent occasionnellement rentrer dans l'alimentation. Le *Tacuinum sanitatis* décrit même de véritables préparations culinaires, comme la bouillie de froment ou le vermicelle, que les Italiens appellent *tria*, de l'arabe *iṭriyya*. On touche là le domaine pratique et il n'est pas étonnant que le texte latin s'y éloigne parfois de son modèle

arabe : ainsi mentionne-t-il la *gallatina*, autrement dit la galantine, un des classiques que l'on retrouve à l'époque sur toutes les tables européennes. C'est donc avec raison que Mme Opsomer se tourne vers les livres de cuisine qui seuls permettent d'interpréter et d'enrichir les brèves notations contenues dans le *Tacuinum sanitatis*. On peut cependant regretter que, malgré l'origine italienne de cette adaptation, ce soient encore et toujours les mêmes recueils culinaires français — *Viandier* et *Menagier de Paris* — qui aient été pour l'essentiel mis à contribution.

Les critiques qu'il faut adresser à ce remarquable ouvrage sont donc mineures ; elles n'ont d'autre but que de suggérer des prolongements pour des recherches ultérieures. Il est temps notamment de minutieusement comparer le *Tacuinum sanitatis* à son modèle arabe, d'autant que l'on dispose désormais de l'édition d'Hosam Elkhadem (Louvain, 1990). Le relevé des variantes offertes par les divers manuscrits, esquissé dans l'introduction, doit être systématisé. Pour un texte qui prétend être en prise directe sur les pratiques, de telles variantes révèlent parfois des choix culturels ou des préférences régionales. Dans cette analyse, il faut d'ailleurs tenir compte des décalages entre le texte et l'image ; il me paraît significatif, par exemple, que l'enlumineur d'une version allemande du *Tacuinum sanitatis* (ms. latin 9333 de la Bibliothèque Nationale) ait « oublié » de représenter les *tria* — ici des vermicelles allongés semblables à des spaghettis — sur la claie où est censée les étendre une femme : si ce type de pâtes était bien connu en Italie, il ne faisait à l'évidence pas encore partie des usages allemands.

La collation des manuscrits, à laquelle Mme Opsomer a visiblement procédé, devrait enfin aboutir à l'élaboration d'un *stemma*, qui manque encore cruellement. À condition de tenir compte, dans la reconstitution de la tradition, de *tous* les manuscrits, qu'ils soient illustrés ou non. Si les quatre grands *Tacuinum sanitatis*[1] traduisent bien la rencontre, dans la Lombardie de la fin du XIVe siècle, d'un texte diététique et d'une tradition d'enluminure botanique — et ceci pour les besoins d'un public de princes bibliophiles —, ils ne sont que la partie émergée de l'iceberg. Les bibliothèques européennes contiennent en effet des dizaines de *Tacuinum* non enluminés (quatre à la Bibliothèque Nationale de Paris, deux à l'Angelica de Rome, etc.) dont l'étude et le simple recensement constituent une priorité. En revanche, le codex 5264 de la bibliothèque de Vienne ne saurait être intégré à une liste des *Tacuinum* latins ; la compilation qu'il transmet, probablement réalisée vers 1471 par le médecin Giovanni Cadamosto, de Lodi, et dédiée à Borso d'Este, regroupe en réalité une traduction italienne du *Tacuinum sanitatis* et un herbier également illustré. Il en existe d'ailleurs trois autres manuscrits, non signalés par Carmélia Opsomer, mais qui tous appartiennent à la même époque — le dernier quart du XVe siècle — et à la même région — le nord-est de la péninsule, à cheval sur les pays italiens et germaniques. Dans tous ces exemplaires, les illustrations, deux fois plus nombreuses que dans le *Tacuinum* latin, sont regroupées à deux par page et leur qualité est nettement inférieure à celle des manuscrits du XIVe siècle[2].

1. Paris, B.N., n.a. lat. 1673 ; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, s.n. 2644 ; Roma, Biblioteca Casanatense, 4182. Il faut leur ajouter le manuscrit 3054 de la Bibliothèque Municipale de Rouen, qui ne constitue en fait que la 1re partie d'un *Tacuinum Sanitatis*, dont la 2e moitié a été récemment mise en vente (Sotheby's, 17-12-1991, lot 50) : cette version contient donc en réalité 200 miniatures.

2. Paris, B.N., ital. 1108 ; New York, Public Library, Spencer 65 et un manuscrit autrefois possédé par la famille cubaine des Drake de Casillo et actuellement conservé dans la collection de M. ORAZIO Bagnasco à Sorengo (Suisse).

Longtemps considéré du seul point de vue de l'historien d'art, le *Tacuinum sanitatis* doit maintenant être aussi étudié pour son texte, pour les conceptions médicales qu'il véhicule et les pratiques alimentaires dont il témoigne. C'est le grand mérite de Carmélia Opsomer d'avoir montré la première la pertinence de cette démarche, en combinant des disciplines trop souvent dissociées : l'histoire du livre manuscrit, celle de la médecine et celle de la cuisine.

Bruno LAURIOUX

Marie-Henriette JULLIEN DE POMMEROL, Jacques MONFRIN, *La bibliothèque pontificale à Avignon et à Peñiscola pendant le Grand schisme d'Occident et sa dispersion : inventaires et concordances*, Rome, Publications de l'École Française de Rome, 1991, 2 volumes, XXIV, 1023 p., XXII planches, 8 microfiches (collection de l'École Française de Rome-141).

Pedro de Luna est né au sein de la plus influente famille de l'aristocratie d'Aragon en 1328/1329. Ce docteur en droit canon de l'Université de Montpellier et prévôt de la cathédrale de Valence sera nommé cardinal par Grégoire XI (1370-1378) en 1375. Électeur de Clément VII en 1378, pape d'Avignon dont il devient le plus fervent défenseur à l'époque du Grand schisme, il sera tout naturellement choisi comme son successeur sous le nom de Benoît XIII en 1394. Puisqu'il était âgé de soixante-six ans, nul ne pouvait alors prévoir son long pontificat qui se prolonge jusqu'en 1423. Au cours de ces trois décennies mouvementées, le pape d'Avignon s'accroche à son siège face aux prétentions des Urbanistes et Conciliaristes. Les avatars de ces luttes sont bien connus des historiens : elles chasseront en 1403 Benoît XIII d'Avignon et le mèneront plus tard jusqu'à la presqu'île de Peniscola, dans le royaume de Valence, où il mourra, abandonné de tous, en novembre 1422 ou mai 1423.

Au début de notre siècle, Franz Ehrle avait insisté sur l'activité culturelle de ce personnage, aussi débordante mais bien moins étudiée que son action politique et diplomatique : le pape de Luna était alors apparu comme un écrivain prolixe, auteur de plusieurs traités juridiques sur le schisme et de quelques opuscules théologiques. L'ouvrage dont nous rendons compte ici présente Benoît XIII sous le jour d'un collectionneur passionné de livres, qui donna à la bibliothèque réunie par les papes d'Avignon un essor exceptionnel. Au lendemain de son couronnement en 1394, il fait dresser la liste des 1 308 ouvrages se trouvant au palais d'Avignon : il corrige lui-même l'ancien catalogue rédigé en 1375 par Grégoire XI, inventorie les 174 livres entrés depuis et enrichit ce fonds des 195 volumes qu'il possède alors. En 1407, on procède à la *Nova ordinatio*, une réorganisation de la bibliothèque à laquelle le pape a ajouté de nombreux livres depuis son intronisation. À côté de cette *Libraria major*, la bibliothèque portative compte quelque 500 exemplaires, que Benoît XIII emportait avec lui dans ses déplacements ; les ouvrages de son *Studium* sont placés tout près de sa chambre.

En 1411, le palais d'Avignon est définitivement évacué et la plupart de ses livres sont déménagés vers Peniscola ; les quelques manuscrits abandonnés sur place se trouvent de nos jours à la Bibliothèque Vaticane. À Peñiscola,

les années qui suivent verront, tout particulièrement au lendemain de la mort du pape Luna, la dispersion de celle qui apparaissait autour de 1400 comme la plus riche bibliothèque d'Occident. Quand, en 1429, Pierre de Foix, légat de Martin V (1417-1431), prend possession de la presqu'île, ses officiers n'inventorient plus que 561 volumes sur les 2 300 gardés naguère dans la ville du Rhône : il les rapatrie au palais pontifical d'Avignon ou les cède au collège qu'il fonde en 1457 à Toulouse, d'où ils partiront vers la Bibliothèque Nationale au XVII[e] siècle. Les autres livres avaient servi à Benoît XIII et à son successeur Clément VIII (1423-1428) pour renflouer des finances pontificales défaillantes ou avaient été donnés à titre de bénéfice à des clercs en mal d'argent. La déchéance des derniers papes d'Avignon est affligeante pour le chercheur, qui regrette la perte d'une telle collection.

Cette triste dispersion ne doit pas faire oublier le soin que le pape de Luna avait mis à enrichir cette bibliothèque à l'apogée de son pontificat. Benoît XIII achète beaucoup ; il fait de même jouer le droit de dépouille au détriment des héritiers des évêques décédés. Il demande surtout aux *scriptores*, qui travaillent à longueur d'année pour lui, de copier et confectionner les livres dont il a entendu parler ou que réclame son entourage intellectuel. La ville d'Avignon était en effet un important centre de culture. Pétrarque y séjourna entre 1327 et 1362 et l'on sait que Grégoire XI avait fait copier quelques-uns de ses ouvrages. Le cardinal Pedro de Luna était d'ailleurs en contact avec les milieux pré-humanistes français, tout particulièrement avec les membres du Collège de Navarre. Jean Muret et Nicolas de Clamanges, ses secrétaires, en avaient fait partie. Le pape ajoutera à sa bibliothèque personnelle de nombreux manuscrits contenant les ouvrages de la littérature antique et néoclassique : il manifeste un goût particulier pour Cicéron, mais aussi pour Sénèque, Valère Maxime, Salluste, Tite-Live, Ovide, Virgile, Priscien, Végèce ou Pline l'Ancien. Bibliothèque d'un juriste occupé par l'affaire du schisme, elle n'en demeure pas moins ouverte aux premières manifestations de l'humanisme.

L'intérêt de l'ouvrage de M.-H. Jullien de Pommerol et de J. Monfrin dépasse largement la simple étude du milieu intellectuel où évoluait Benoît XIII. La remarquable édition des inventaires de la bibliothèque pontificale met à notre disposition un instrument de travail hors pair : la plupart des ouvrages des inventaires ont été identifiés et les différents index et tables d'auteurs et de titres permettent de retrouver facilement tel ou tel livre. Les notices des manuscrits contenant les inventaires de la bibliothèque sont exemplaires au même titre que la liste des manuscrits inventoriés au Moyen Âge et découverts dans les différents fonds européens. Il est difficile de formuler des critiques contre cet ouvrage témoignant de longues années d'un travail de minutieuse érudition. Une seule remarque formelle : le choix de la graphie castillane de Peñiscola, au prix de quelques équilibres typographiques sans doute, ne s'imposait pas du tout, alors que la presqu'île se trouve dans le domaine linguistique catalano-valencien. Il est vrai que c'est avec tilde que la plupart des lecteurs français connaissent ce petit village de pêcheurs, immortalisé par le séjour du dernier pape d'Avignon que nous savons désormais bibliophile passionné.

Martin AURELL

Anita GUERREAU-JALABERT, *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers (XIIe-XIIIe siècles)*, Genève, Droz, 1992, 501 pp.

Anita Guerreau-Jalabert avait déjà évoqué les motifs narratifs dans la littérature arthurienne du point de vue méthodologique dans un article paru en 1983 (« Romans de Chrétien de Troyes et contes folkloriques. Rapprochements thématiques et observations de méthode », *Romania*, 104, 1983, pp. 1-48), ouvrant des perspectives de recherches inédites. Systématisant ce travail, cet auteur publie aujourd'hui un volumineux index des motifs narratifs dans la littérature arthurienne, limitée aux romans en vers des XIIe et XIIIe siècles. Cet ample corpus a été choisi pour sa cohérence thématique et les relations en apparence étroites avec les motifs de contes. Anita Guerreau-Jalabert a dépouillé quelques 53 œuvres dont l'ensemble totalise 280 000 vers. Citons entre autres les romans de Chrétien de Troyes, les *Lais* de Marie de France, le *Tristan* de Béroul, *La mule sans frein* et le *Bel inconnu*.

L'index permet de repérer immédiatement les motifs narratifs (qui ne sont jamais pris en compte par les index) et d'établir des comparaisons à l'intérieur du genre romanesque et à l'extérieur avec des genres voisins. L'usage du Motif-Index de Stith Thompson (en langue anglaise) présente des avantages et des inconvénients que l'auteur décrit nettement. Ce cadre de classement de matériaux narratifs, bien que composé à partir du dépouillement de contes souvent oraux recueillis pour la plupart au XIXe siècle, propose suffisamment de motifs pour rendre compte de « façon à peu près satisfaisante » de la littérature arthurienne. Cette orientation folkloriste du corpus dépouillé par Stith Thompson a été quelque peu modifiée à la seconde édition par l'intégration de textes d'époque médiévale d'origines variées : Irlande, Islande, *exempla* espagnols et nouvelles italiennes.

Une mise en garde méthodologique de taille est donnée par Anita Guerreau-Jalabert : la présence de références à la littérature arthurienne dans cet index ne préjuge pas de sa valeur populaire ou folklorique. Seules des analyses structurales et socio-historiques, comme l'auteur en a déjà fourni (sur *La mule sans frein, Le bel inconnu*...), peuvent déterminer ce type de rattachement social et culturel. D'autre part, les motifs établis empiriquement par Stith Thompson sont extrêmement hétérogènes (du titre le plus général au détail le plus particulier) et leur adéquation avec une séquence narrative reste souvent approximative. Dans le cas d'une inadéquation irréductible, Anita Guerreau-Jalabert a créé des variantes aux motifs déjà existants, se réservant la création de nouveaux motifs pour les cas extrêmes. On regrettera que ces cas problématiques voire limites n'aient pas fait l'objet d'une liste. Elle signale en outre qu'une même séquence narrative peut être répertoriée sous plusieurs motifs (motifs génériques et motifs particuliers), redondance inhérente à la structure du Motif-Index. De plus, des décalages sémantiques existent dans la définition d'un certain nombre de mots-clés — autre monde, nains, fées, sorcières, géants — que les folkloristes du XIXe siècle et les auteurs du Moyen Âge n'entendaient pas de la même façon. Anita Guerreau-Jalabert a dû parfois procéder à des simplifications et assimilations. Dernière précaution : cet index n'a pour but que de faciliter le repérage de motifs narratifs, il ne prétend en aucun cas donner une description de la littérature arthurienne.

L'ouvrage est en réalité composé de trois index judicieusement complémentaires :

1 — L'index des motifs classés dans l'ordre alpha-numérique établi par

Stith Thompson, qui totalise ici 15 630 références textuelles pour 3 047 motifs (pp. 23-210).

2 — Un index des motifs œuvre par œuvre dans l'ordre du texte, qui permet de dresser un bilan des motifs narratifs de chaque œuvre ou de démarrer une recherche à partir de l'œuvre (pp. 211-368).

3 — Un index par vocables appelé aussi concordance, établi à partir des vocables (par opposition aux mots outils) présents dans l'ensemble des définitions de motifs à l'exception de mots trop fréquents tels que : *man, person, magic, woman* (pp. 369-501).

Un bref sondage dans le premier index fait apparaître le poids très lourd de certaines séries : F-*Marvels* (pp. 61-85), H-*Tests* (pp. 89-112), T-*Sex* (pp. 186-203), P-*Society* (pp. 150-164), K-*Deceptions* (pp. 115-128) et D-*Magic* (pp. 35-57). Alors que deux séries sont réduites à la portion congrue : U-*The nature of life* (un seul motif) et A-*Mythological motifs* (9 motifs), déséquilibres qui sont à mettre en relation avec la spécificité de la littérature considérée.

Nous avons noté que l'articulation entre motif générique et motif particulier pose parfois de petits problèmes. Ainsi, dans V-*Religion*, p. 206 la série V.200-299 sur les « *sacred persons* » propose entre autres les motifs suivants : V.230 *ANGELS* (motif générique) ; V.232 à 245 donnent des motifs particuliers dont les héros sont des anges. Tous les textes référencés dans le motif générique *Angels* se retrouvent distribués dans les motifs particuliers qui suivent. En revanche, l'inverse n'est pas vrai : on trouve dans les motifs particuliers des références textuelles absentes du motif générique ; dans V.232.3 et V.235 : Cont. Perc. Gerbert 8750-8905 et Cont. Perc. 2 : 23835-24221, qui n'apparaissent pas dans V.230. Mais un contrôle dans la concordance fait apparaître une ventilation de toutes ces références sans exception entre deux vocables : ANGEL et ANGELS.

Ce petit exemple pour attirer l'attention du lecteur (comme le fait d'ailleurs A. G.-J. dans l'introduction) sur la nécessité de consulter motifs génériques et motifs particuliers, même pour une première approche, et de compléter cet examen par un contrôle dans la concordance. Cette précaution est bien mince comparée à l'énorme travail d'indexation réalisé, et la présence simultanée des trois index constitue un bon filet de sécurité qui permettra de ne laisser passer aucune référence textuelle.

Cet index est un outil astucieusement composé et dont les limites et précautions d'usage sont clairement exposées dans l'introduction. Gageons qu'il deviendra rapidement un instrument de travail indispensable à tout chercheur intéressé par la littérature médiévale.

Marie-Anne POLO DE BEAULIEU

Catherine VELAY-VALLANTIN, *L'histoire des contes*, Paris, Fayard, 1992, 359 p.

Catherine Velay-Vallantin nous livre aujourd'hui un volume recueillant le fruit de plusieurs années de travail sur le récit. Cet ouvrage est composé de deux parties : la première est une introduction (Le conteur et l'historien, p. 1-42) développant l'histoire des contes et de leur étude, tandis que la seconde partie réunit six monographies (p. 43-345). S'ouvrant sur une réflexion quant à la fonction de l'historien du conte, qui se doit de ne pas « inventer

la tradition », la première partie évoque les approches successives du conte. Sont d'abord présentés les premiers recueils de contes du XVIIe siècle (Perrault, *Contes de vieilles*, 1697) puis les collectes contemporaines effectuées dans divers pays (Grimm pour l'Allemagne, Campbell en Écosse, etc.). L'étape suivante est celle des folkloristes de l'École Finnoise qui organisent cette moisson de matériaux narratifs selon un catalogue systématique fondé sur la distinction entre contre-type, genre et variante (*Index des contes-types* de Anti Aarne et Stith Thompson, 1re éd. 1928). Cet effort d'indexation repose sur l'hypothèse de l'existence pour chaque contre-type d'un archétype originel d'où dériveraient toutes les versions attestées.

Sur le problème de l'origine des contes s'opposent les théories indoeuropéennes et indianistes. Laissant de côté ce problème quelque peu mythique des origines du conte sont apparues les méthodes ethnographiques, structurales (Vl. Propp, Cl. Bremond) et psychanalytiques (G. Roheim, B. Bettelheim) appliquées à ce qu'il est désormais convenu d'appeler la narratologie. L'auteur propose en final « une autre approche du conte », qui ancre l'étude de l'élaboration et de la transmission des contes dans une histoire culturelle et sociale. Cette histoire emprunte à l'ethnologie le souci d'appréhender le rôle du conteur (voix, geste, cadre des réunions, participants et répertoire). Elle prête dans une attention particulière au support du récit qui créé luimême du sens. Elle ne se cantonne pas à des monographies locales (qui ont leur importance) mais navigue dans la longue durée : du XIIe siècle à nos jours, avec quelques détours par l'antiquité.

Le corpus embrassé par cette histoire des contes déborde largement les collectes et les répertoires, pour aborder des genres variés : les sermons, les *exempla*, les miroirs des princes, les encyclopédies médiévales, les chroniques, la chanson, le théâtre, etc. Cette approche brise la dichotomie souvent factice entre oral et écrit (ou plus précisément imprimé), et les oppositions entre culture savante et culture populaire, langue savante (latin notamment) et langues vernaculaires. Elle privilégie l'analyse des fonctions successives et parfois contradictoires du conte qui lui impriment des inflexions thématiques et idéologiques.

La seconde partie de l'ouvrage est plus difficile à résumer, il faut s'y plonger comme dans un roman. On découvre alors, selon une méthode régressive, comment Perrault a réécrit l'histoire de Barbe Bleue, qui existait dès le XVIe siècle sous forme de chansons (« *La Maumariée vengée par ses frères* » ou « *La mal méridade* »). L'étude des variantes régionales fait apparaître en Bretagne l'épisode de l'enfant assassiné et les interférences avec le culte de sainte Thyphine, et en Poitou le sinistre Gilles de Rais.

Le dossier de la fille soldat reste essentiellement ancré dans l'époque moderne. Il relève de la thématique de la femme travestie en homme replacée dans la construction sociale des rôles sexuels. L'essentiel de ce chapitre porte sur l'analyse minutieuse de *Marmoisan*, conte rédigé par Marie-Jeanne l'Héritier de Villandon (1664-1734). Catherine Velay-Vallantin ne néglige pas pour autant les livrets de colportage et les versions orales recueillies au XIXe siècle et jusqu'en 1973 dans les Pyrénées audoises.

Si le médiéviste souhaite découvrir des dossiers plus orientés vers sa période, les quatre autres monographies le combleront. Le thème de la fille aux mains coupées apparaît dans le roman d'Hélène de Constantinople dès le milieu du XIIIe siècle. Il connut une large diffusion à l'époque moderne grâce à la Bibliothèque Bleue, qui modifia le statut de l'héroïne successivement princesse, sainte et prostituée.

La Vénus d'Ille mise en scène par Mérimée est « l'un des derniers avatars d'une longue lignée de récits où Vénus, la Vierge et sainte Agnès sont confondues dans un même rôle ». Les sources médiévales de ce dossier sont Guillaume de Malmesbury, Gautier de Coincy et Jacques de Voragine.

La légende de Geneviève de Brabant est connue par des rédactions latines des XV[e] et XVI[e] siècles. Elle est replacée dans le vaste cycle de l'épouse injustement accusée d'adultère très largement répandu au Moyen Age. Sous les traits de Florence de Rome on la retrouve dans le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais, les *Miracles de la Vierge* de Gauthier de Coincy et dans les recueils d'*exempla* (La *Scala cœil* de Jean Gobi et les *Gesta Romanorum*). À l'époque moderne ce conte est adapté par les Jésuites allemands et popularisé par des cantiques, des romances et une pièce de marionnettes. Le cantique de Laurent Durand était chanté lors de la Fête-Dieu à Marseille (XVIII[e] s.).

L'imbrication entre le récit et la liturgie atteint son point d'orgue dans le dernier dossier, qui me semble le plus riche, « le miracle marseillais de sainte Marie Madeleine ». Le premier jalon en est un sermon de la Madeleine en langue romane daté de la fin du XII[e] siècle ou du début du XIII[e] siècle, dont C. Velay-Vallantin relève les incohérences narratives et les met en relation avec des versions antérieures (Histoire de Danae diffusée par les Métamorphoses d'Ovide) et des contes parallèles (la Belle au bois dormant, l'époux en serpent) pour retrouver la logique du conte. Catherine Velay-Vallantin utilise pour ce faire également des versions postérieures, lorsqu'elle y repère des traces d'archaïsme ; ce qui n'est pas sans poser des problèmes de méthode et de chronologie. La diffusion du récit en Provence est bien mise en relation avec l'essor du pélerinage de Marie-Madeleine à Saint-Maximin et du sanctuaire rival de la chapelle-de-la-pierre-à-l'image de Marseille.

On ne peut qu'être impressionné par l'ampleur et la variété de la documentation compulsée (textuelle et iconographique) et présentée ; quelques textes peu connus sont donnés *in extenso* (p. 59-60, p. 117-118). Cependant, il nous semble que l'on peut parfois regretter l'absence de datation précise de certains documents importants comme certains textes médiévaux cités parfois rapidement, sans date, ni mention d'édition (par exemple p. 135, p. 188). De plus, les documents semblent parfois épars : il serait satisfaisant de suivre une série complète de textes dans un genre particulier, par exemple les sermons sur la Madeleine (comme cela vient d'être fait pour la période antérieure au XIII[e] siècle dans le dernier volume des *Mélanges de l'École Française de Rome*). De cette manière, on ne verrait pas seulement la partie émergée de l'iceberg, à savoir les textes qui reproduisent le motif narratif recherché, mais l'ensemble de l'iceberg dont la partie immergée comporte les textes évoquant la même héroïne ou le même thème, mais sans le motif narratif étudié. On pourrait alors prendre la mesure de la place du motif dans l'ensemble de la production textuelle. Cette exigence semble peut-être disproportionnée, mais nous sommes sûrs que l'auteur a dû rencontrer nombre de ces textes pour établir son corpus présenté ici. Enfin, il nous semble que le riche dossier iconographique, bien que richement commenté, est trop souvent réduit au rôle d'illustration, alors qu'il pourrait être plus étroitement impliqué dans les démonstrations. Celles-ci reposent sur la mise en relation de documents issus de périodes et de genres parfois bien éloignés. Pour ne pas « inventer la tradition » l'historien du conte se doit d'avancer prudemment dans ce réseau de relations, dont l'existence effective en dehors de cette reconstruction doit s'énoncer sur le mode de l'hypothèse. Un exemple : la mention d'un rituel

d'adoption antique ressemblant à un geste curieux accompli par le singe dans le sermon de la Madeleine permet à l'auteur de retrouver la cohérence du récit ; cependant il est prudent de rester circonspect quant à la conaissance possible de ce rituel antique par l'auteur du sermon au XII[e] siècle. Pour pallier ces quelques faiblesses, une interdisciplinarité bien pensée entre historiens, ethnologues, spécialistes de la littérature et de la langue semble indispensable. Dans ce cadre, nous souscrivons à cette histoire des contes, qui fait remonter au Moyen Âge nombre des récits qui ont bercé notre enfance.

Marie-Anne POLO DE BEAULIEU

Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire, des origines à nos jours* (trad. de l'allemand par J. Hoffmann), Paris, Le Cerf, 1992, 288 p.

La traduction de l'ouvrage de Klaus Schatz, actuellement professeur d'histoire de l'Église au Studium des Jésuites de Francfort, offre au lecteur français la première histoire de la primauté pontificale. L'auteur a voulu tout d'abord pallier une carence, en recherchant dans toute l'histoire de l'institution pontificale les fils qui aboutissent à la définition donnée en 1870 par le concile de Vatican I concernant la primauté de juridiction et le magistère infaillible du pontife romain. Il est donc amené à consacrer les deux premiers tiers de son livre à la période médiévale au cours de laquelle se développe, étape par étape, cette idée de la primauté de l'évêque de Rome qui distingue finalement l'Église catholique de toutes les autres Églises chrétiennes.

Rome en effet a été considérée comme le lieu d'une tradition privilégiée dès les premiers siècles du christianisme : elle est le seul siège apostolique d'Occident, le seul aussi à pouvoir se prévaloir de deux apôtres, parmi les plus importants, et qui sont aussi des martyrs. À ce titre, l'Église de Rome assume une responsabilité à l'égard de l'Église universelle, elle est perçue comme une gardienne de la tradition, centre de la *communio ecclesiarum*, source à laquelle on peut revenir après chaque crise. C'est ainsi que lors des nombreuses controverses théologiques des III[e] et IV[e] siècles, chaque partie souhaite être en *communio* avec Rome et être reconnue par elle ; Rome devient *de facto* le centre qui sert de médiateur pour refaire l'unité entre les Églises déchirées, alors que l'institution conciliaire apparaît beaucoup moins sûre. Dans le même temps, l'ampleur de la christianisation dans la ville de Rome toujours considérée comme *caput orbis* permet de faire coïncider l'universalisme chrétien avec celui de l'Empire romain.

À partir du V[e] siècle, et notamment avec la crise monophysite, Rome se présente comme le roc de la vraie foi, contre l'empereur qui convoque les conciles mais qui cherche toujours des accommodements avec les schismatiques pour des raisons politiques. Ceci conduit l'évêque de Rome à affirmer le principe de l'autonomie du pouvoir de l'Église par rapport au pouvoir de l'empereur. On retrouve là un des fondements de la distinction entre les Églises d'Orient et d'Occident. L'Orient n'a bien sûr jamais reconnu de « primauté de juridiction » au siège romain, mais il a conscience que dans les controverses touchant l'Église universelle la solution ne peut se trouver qu'en union avec Rome et pas sans elle.

Avec les invasions germaniques l'horizon romain se rétrécit notablement, mais en contrepartie, la tradition romaine apparaît pour les Barbares, bien-

tôt convertis, comme la garante de la « justesse » de ce qui se fait dans l'Église. Pierre représente alors l'unité de l'Église universelle hors de laquelle il n'y a point de salut. L'époque carolingienne constitua une première évolution vers le centralisme papal, dans la mesure où seule Rome crée de nouveaux diocèses, et où les métropolitains mis en place par Charlemagne tiennent directement leur pouvoir du pape. Dans ce cadre, il faut penser que les Fausses Décrétales, qui tendaient à renforcer le pouvoir du pape, avaient surtout pour but de garantir aux évêques un recours possible contre les abus de pouvoir des métropolitains.

Mais c'est bien sûr à partir du XIe siècle avec la réforme dite « grégorienne » que la papauté cesse d'être un point de référence passif pour devenir un centre actif d'où émanent des décisions engageant l'ensemble de l'Église ; le pape n'est plus seulement la tête de l'Église, il devient la tête de la Chrétienté. Pour Grégoire VII, la primauté pontificale n'est pas de nature juridique, mais spirituelle et mystique : la sainteté indubitable du pape s'explique par le fait qu'il est uni mystiquement à Pierre qui agit, pense et parle à travers lui. Un siècle plus tard, saint Bernard plaide encore pour une conception spirituelle et charismatique du ministère papal, et contre la conception juridictionnelle et administrative : le pape est le successeur de Pierre, pas celui de Constantin.

C'est surtout l'action d'Innocent III qui a les conséquences les plus durables : à partir de lui, le titre de *vicarius Christi* est réservé au pape, alors qu'il était auparavant porté par les évêques et les empereurs. À ce titre, il détient la *plenitudo potestatis* tandis que les évêques n'ont qu'une *pars sollicitudinis*, ce qui signifie aussi que, dans l'Église, tout pouvoir provient du pape. Dès lors, et avec l'apport du droit romain, se développe une véritable monarchie pontificale absolue qui fait du pape, comme du prince, un être au-dessus de la loi humaine. Mais il y a encore des failles dans ce système, justement dans la mesure où l'on ne reconnaît pas encore au pape l'infaillibilité en matière d'enseignement et de foi et où l'on continue à penser que le concile est supérieur au pape.

Cette contradiction éclate au grand jour durant la période du Grand Schisme, pendant laquelle se développe le conciliarisme, selon des doctrines plus ou moins radicales. On sait aussi que c'est la papauté monarchique qui sort gagnante de ce combat, avec l'aide, il est vrai, des États puissants qui se firent payer sous la forme de concordats leur soutien au pontife.

Dans toute cette évolution, on n'a guère vu apparaître le problème de l'infaillibilité pontificale au sens de Vatican I. En fait, à l'époque médiévale l'« inerrance » du pape n'est définie que par rapport au concile. Il doit y avoir harmonie entre le pape et le concile, l'ensemble représentant l'Église universelle dont il est dit qu'elle ne peut pas « errer dans la foi ». L'« inerrance » du pape a son fondement dans l'Église et pas l'inverse. C'est seulement au début du XVIe siècle qu'on renversera la proposition en disant que *parce que* le pape engage l'Église et que l'Église ne peut pas errer, une erreur du pape est impossible. Mais alors il s'agit moins de l'aboutissement d'un raisonnement théologique que de l'application du modèle monarchique compris comme une nécessité pour ramener la pluralité à l'unité et pour assurer l'ordre.

Par rapport à Vatican I qui sert de toile de fond à cette enquête, on est frappé de voir que l'essentiel des traits qui caractérisent la papauté du XIXe siècle — et celle du XXe siècle dans son sillage — ne doit finalement que peu de choses au Moyen Âge ; l'infaillibilité pontificale, la dévotion à la per-

sonne du pape — c'est lui qu'on va voir à Rome et non plus le tombeau des Apôtres —, l'attachement à Rome comme marque véritable de la catholicité, tout cela est résolument moderne.

Geneviève BÜHRER-THIERRY

Aviad M. KLEINBERG, *Prophets in their own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, Chicago, Chicago University press, 1992, X-189 p.

Aviad Kleinberg, dans cet élégant petit volume, construit une image nouvelle de la sainteté médiévale sans faire appel à des sources inédites ni inconnues, mais en proposant une interprétation originale, fondée sur la notion microsociologique de processus d'interaction et de négociation entre individus et groupes. La question est posée clairement : qu'est-ce qui fait que dans une communauté chrétienne, tel ou tel individu passe pour saint, quelle que soit la conséquence officielle de cette réputation, qui n'entraîne que rarement la canonisation ? Jusqu'à présent, la recherche a privilégié deux modes de désignation externes à la vie des groupes : on a d'abord souligné le rôle de l'institution, et notamment du pontificat, qui s'est assuré le contrôle des canonisations depuis le début du second millénaire, comme l'a montré André Vauchez ; ou bien on se contente d'observer l'effet d'un mystérieux charisme que l'on ne peut guère analyser : cette dernière conception n'est pas la simple reconduction d'une attitude fidéiste, car elle découle aussi de la sociologie de Max Weber, qui a tant obscurci la description des phénomènes collectifs d'adhésion, notamment en matière de pouvoir politique.

Kleinberg montre d'abord (chapitres 2 et 3) qu'un espace de doute et de négociation est ouvert par l'ambivalence des phénomènes surnaturels (puissamment proclamée par saint Augustin) et par la difficulté, aussi grande pour les médiévaux que pour nous, de distinguer le réel de l'illusion, dans les témoignages sur la sainteté. De plus, malgré l'uniformisation de la procédure de canonisation, aucun modèle ne donne de critères vraiment fixes de sainteté.

Mais l'essentiel de la démonstration passe par trois chapitres d'études de cas, soigneusement gradués. Kleinberg évoque en premier lieu (chapitre 4) la figure de Christina von Stommeln (v. 1252-1312) : cette béguine qui n'a guère de puissance thaumaturgique ni visionnaire, a pour particularité d'être constamment et physiquement maltraitée par le démon, qui lui heurte la tête contre les murs, la frappe, et la couvre d'excréments. Ce type de manifestation surnaturelle aurait difficilement pu créer une réputation de sainteté si le hasard n'avait mis sur son chemin Pierre de Dacie, jeune dominicain suédois, résidant alors au couvent voisin de Cologne. C'est lui qui rédige l'essentiel des textes hagiographiques sur Christina ; quand il rapporte la première rencontre, il note que le spectacle des tortures physiques le remplit d'un bonheur intense. Il assiste enfin à une manifestation physique de la réalité surnaturelle. Dès lors, au moment des nombreuses et brèves visites de Pierre, une sorte de contrat s'établit : le dominicain assure à Christina une respectualité religieuse, qui lui permet d'échapper à l'indifférence de ses consœurs béguines et des paysans du lieu ; et la sainte donne au dominicain la prérogative de ses scènes de persécution qu'il note scrupuleusement ; Christina est devenue la sainte du dominicain.

En élargissant un peu le cercle de la négociation, Kleinberg aborde (chapitre 5) le cas de deux femmes, la cistercienne Lukardis d'Oberweimar (1257-1309) et la béguine provençale Douceline de Digne (1214-1274) pour qui deux communautés se mobilisent : dans le cas de Lukardis, c'est le monastère entier qui vit par procuration les extases de la sainte, qui sont même complétées par certaines sœurs. La présence d'une exatique permet au groupe de goûter au surnaturel tout en maintenant son existence quotidienne. Pour Douceline, c'est tout une couche sociale, la noblesse provençale qui constitue ses extases en manifestations publiques et réglées du divin.

Enfin, le cas de saint François d'Assise fait apparaître une troisième disposition d'accueil par rapport au saint : il ne s'agit plus d'admirer mais d'imiter (et le passage du féminin au masculin n'est pas indifférent) ; le milieu désignateur n'est plus limité à des individus ni à des communautés étroites ; l'imitation volontaire et surnaturelle du Christ par François constitue tout croyant en sujet virtuel d'un processus récurrent d'assimilation au saint.

Ce livre, à la fois fort et simple et inventif, ouvre des perspectives bien intéressantes, et au-delà du domaine hagiographique, la négociation sur la sainteté pose cette question : dans quelles conditions l'individu peut-il atteindre ce succès paradoxal : faire reconnaître sa singularité absolue comme valeur collective ?

Alain BOUREAU

Jean DELUMEAU (dir.), *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Le Cerf, 1992, 387 p.

Cet ouvrage collectif est le fruit direct du séminaire de Jean Delumeau qui présente dans sa préface dix-neuf contributions, qui ont pour but de mettre l'accent sur un aspect important et pourtant souvent négligé par la recherche historique : le rôle des femmes, et notamment des mères de famille comme l'indique le titre, dans la transmission de la foi chrétienne, depuis les origines du christianisme jusqu'à nos jours. Les six premiers articles (p. 15 à 155) traitent de la période qui s'étend des débuts du christianisme à la Réforme, et cherchent à définir la place tenue par les femmes dans l'éducation de leurs enfants en adoptant plusieurs axes de recherche.

Francine Culdaut (p. 15 à 35) rappelle l'apport fondamental des femmes dans la christianisation de la société romaine du Bas-Empire, depuis le martyre de Blandine et Perpétue jusqu'au rôle plus directement « éducateur » de Monique, la mère de saint Augustin. Cette « promotion » des femmes dans la sphère religieuse des premiers siècles est due à la véritable révolution culturelle accomplie par le christianisme qui confessait l'incarnation et la résurrection de la chair, contrairement aux doctrines qui envisageaient toujours la séparation radicale de la Sagesse et de la chair. Dans le christianisme les femmes pouvaient trouver leur voie en engendrant des enfants à la fois dans la chair et dans l'esprit, en les amenant à la vraie foi.

Force est de constater cependant que rarement les femmes du Moyen Age ont eu la possibilité d'exercer ce « ministère ». D'une part, les sources concernant les Vᵉ-XIᵉ siècles sont extrêmement pauvres sur ce sujet, à l'exception du *Manuel de Dhuoda* dont Pierre Riché (p. 37 à 50) reprend ici le programme d'éducation religieuse en montrant que Dhuoda aussi avait le souci d'engendrer une nouvelle fois son fils dans l'Église, grâce à un ensemble de recom-

mandations où s'intègrent à la fois la morale religieuse et l'éducation politique et sociale. D'autre part, dès qu'émergent quelques témoignages sur ce sujet, à partir du XIIe siècle, ce sont toujours des hommes, et le plus souvent des clercs qui tiennent la plume. La transmission de la foi par les femmes, comme le note Nicole Bériou (p. 51 à 70), s'est effectivement faite à l'intérieur des familles et de manière purement orale, devenant ainsi pour nous doublement inaccessible. Bien plus, l'auteur montre comment le développement de la prédication aux XIIe et XIIIe siècles, répondant à un réel besoin de transmission de la « saine doctrine », a fait du prédicateur, nécessairement ecclésiastique, la source de toute transmission de la foi dans l'Église. Le prédicateur se substitue littéralement de ce fait à la mère « nourricière » sur le plan spirituel, comme l'attestent les métaphores qui le présentent comme « mère des âmes ». Le renouveau pastoral aboutit donc à établir définitivement les femmes en position subalterne dans le processus de transmission de la foi. Le but est de contrôler autant que possible la parole féminine qui doit se cantonner à l'apprentissage par les enfants du *Pater*, du *Credo* et des principaux Commandements, le discours catéchétique étant désormais réservé au prédicateur.

Quasiment exclues du domaine de la Parole, les femmes se sont repliées sur les images et sur les livres pieux réalisés à leur usage comme le montrent les contributions de Dominique Rigaux (p. 71 à 90) et de Danièle Alexandre-Bidon (p. 91 à 122). Si la femme est incontestablement une utilisatrice privilégiée des images tant pour l'éducation des enfants que pour l'approfondissement de se propre foi, elle n'est que rarement la commanditaire de ces images et reste donc cantonnée à un rôle de relais. Pénétrant le monde de la vie quotidienne des femmes à la fin du Moyen Age, Danièle Alexandre-Bidon y décèle un renouveau du rôle de la femme dans l'éducation religieuse des enfants, et ce notamment par l'apprentissage de la lecture dans les livres et les abécédaires pieux. On sait par ailleurs que les femmes des couches sociales supérieures dépensent plus d'argent que les hommes dans l'acquisition de livres et d'objets de piété, un véritable univers culturel et culturel typiquement féminin voyant ainsi le jour à la fin du Moyen Age. Tous ces objets entourent aussi l'enfant, à qui la mère fait toucher son livre d'Heures, son chapelet, son crucifix, comme on le voit dans tant de représentations picturales probablement fondées sur une réalité. Enfin, la mère occupe une place fondamentale dans la catholicisation des faits et gestes de la vie quotidienne, véritable enseignement par imprégnation.

Les études concernant la période médiévale se terminent par une contribution d'Estrella Ruiz-Calvez (p. 123 à 155) traitant de l'iconographie de sainte Anne entre le XVe et le XVIIe siècles. Mère de la Vierge Marie, mais aussi d'autres enfants issus de précédents mariages qui donnent lieu à la représentation iconographique de la Sainte Parenté, Anne est un personnage très controversé au Moyen Age : à la fois mère exceptionnelle et mère naturelle, sa personnalité repose sur une ambivalence, elle est véritablement à la croisée de deux mondes. Ses multiples patronages montrent qu'on la considère comme une femme d'expérience et de savoir-faire... dont on doit éventuellement se méfier. Représenter le plus souvent comme chef de famille, origine de la lignée terrestre du Christ, qui ne peut être que matrilinéaire, elle est aussi celle qui tient le livre dans lequel la Vierge apprend à lire. Anne est donc le plus souvent représentée dans l'exercice de fonctions habituellement dévolues aux hommes : chef de famille, origine de la lignée, maître d'école ce qui explique peut-être l'usage masculin qu'on fit de ce prénom à la fin du Moyen Age. Ce

n'est qu'après le concile de Trente que sainte Anne deviendra dans l'iconographie la grand-mère affectueuse et la sage ménagère qui apprend à lire à sa fille tout en se livrant à quelques travaux de couture.

Le médiéviste lira enfin avec beaucoup de profit les articles traitant du rôle des femmes dans la transmission de la foi à l'époque de la Réforme, en particulier celui de Gérald Chaix (p. 157 à 172) qui traite d'une famille de conseillers de Cologne au XVIe siècle, et celui de Marianne Carbonnier-Burkard (p. 173 à 192) qui montre comment les partisans de la Réforme ont pu accepter — momentanément — la résurgence d'une prédication féminine.

Geneviève BÜHRER-THIERRY

Gene BRUCKER, *Giovanni et Lusanna. Amour et mariage à Florence pendant la Renaissance*, traduit de l'anglais par Rémy Lambrechts, avant-propos de Christiane Klapisch-Zuber, Aix-en-Provence, Alinéa, 1991, 125 p., ill.

En 1455 à Florence, un procès peu commun fut plaidé devant le tribunal épiscopal. Le mariage de Giovanni Della Casa, fils cadet d'une riche famille de marchands et de banquiers, avec une des filles de la puissante famille des Rucellai, était contesté par Lusanna, fille et veuve d'artisans, laquelle affirmait que Giovanni était déjà son époux. L'instruction fut confiée à l'archevêque Antonin, l'un des prélats et juristes les plus remarquables et les plus respectés du XVe siècle. L'affaire secoua Florence, elle eut des répercussions politiques et se termina par l'intervention du pape. Quelques minutes de notaires concernant cette affaire, conservées aux Archives d'État de Florence attirèrent l'attention de l'historien Gene Brucker. L'intérêt grandissant de l'auteur pour l'histoire des deux amants florentins finit par tourner, de son propre aveu, à l'obsession. Le travail de recherche qu'il y consacra, fondé essentiellement sur les minutes notariales qui contiennent la transcription du procès et sur le *catasto*, nous a valu ce livre, sorti en 1986 aux États-Unis. En voici, enfin, la belle traduction française, qui vient opportunément enrichir une littérature de plus en plus abondante consacrée à l'histoire des femmes. Le livre relève de la « micro-histoire » ; il raconte une aventure d'amour, de mariage et de « divorce », éclairée par le regard d'un historien qui connaît à fond la réalité sociale, politique et culturelle de Florence au XVe siècle.

Les litiges touchant à la validité du mariage — demandes de légitimation ou de dissolution — n'étaient pas rares. Il est donc fort intéressant d'avoir l'occasion de suivre l'instruction d'une affaire qui a été consignée par le notaire du tribunal en des minutes exceptionnellement complètes. Nous trouvons là un aperçu du fonctionnement de la justice, avec les conflits opposant tribunal laïque et tribunal épiscopal, le jeu des avocats, la volonté ecclésiastique de rendre une justice libre de considérations politiques. Le conflit entre les deux amants eut des échos dans tout le monde politique, social et religieux de Florence.

C'est l'inégalité de rang social entre Giovanni et Lusanna qui frappe en premier lieu. Leur liaison en soi n'avait rien d'étonnant, si ce n'est qu'elle dura douze longues années — avant et après la mort du mari de Lusanna — et surtout, qu'elle se termina par un mariage clandestin. Lorsque Giovanni tente de reprendre le « droit chemin » en épousant, comme il se doit, une très jeune femme du même rang, Lusanna se révolte. Voilà donc une femme,

et de surcroît de condition modeste, qui ose porter plainte. La figure de Lusanna se détache ; elle étonne, par son action, par son courage, par ses ambiguïtés mêmes, comme elle a pu surprendre, mais d'une façon moins bienveillante, les Florentins de son temps. En portant plainte, elle jouait sa réputation et l'honneur de sa famille. L'opinion d'alors était tout naturellement plus indulgente à l'égard des mêmes actions commises par Giovanni — le *double standard* dont parle C. Klapisch-Zuber. Les prétentions inhabituelles de Lusanna choquaient bien plus que les « frasques » de jeunesse d'un homme riche et haut placé. Le tribunal ecclésiastique trancha en faveur de Lusanna, mais malheureusement nous ne savons pas quels motifs l'ont fait pencher en sa faveur.

Les deux amants étaient originaires du même quartier, de la paroisse San Lorenzo, et une des qualités du livre est de nous en présenter un tableau très vivant. Voisins, amis, relations du travail du mari et du père de Lusanna, tous gens appartenant au monde des artisans, étaient aussi liés à Giovanni par leur profession ou par le parrainage ; Giovanni lui-même paraissait très à l'aise dans ce milieu, mais cette mobilité verticale avait, naturellement, ses limites. Socialement, tout séparait Lusanna et Giovanni, et l'auteur délimite clairement leur appartenance à deux mondes bien distincts. L'idée d'une union aussi disparate devait donc choquer le milieu artisanal modeste autant qu'elle était inacceptable au milieu de Giovanni. Ainsi les témoins de la cérémonie du mariage, qui appartenaient au même milieu que Lusanna, étaient aussi les témoins au procès, mais cités pour la plupart en faveur de Giovanni.

La célébration du mariage de Giovanni et Lusanna présentait des anomalies. Il lui manquait des éléments du rituel qui servaient comme gages de la légitimité de l'union. Giovanni ayant refusé la dot, il n'y avait pas de contrat de mariage. Célébré à l'insu de la famille de Giovanni, le mariage n'avait pas eu la publicité nécessaire. Plus grave, l'union était dépourvue de l'assise sociale et familiale qui lui conférait, aux yeux des contemporains, tout son sens. L'histoire de Giovanni et Lusanna montre à quel point il est difficile, en cas de discorde, de démontrer la validité d'un mariage reposant sur le seul consentement, même si celui-ci était le fondement du mariage chrétien. Ambiguïté qui a pu permettre à Giovanni, malgré son attachement à Lusanna, de se ménager une porte de sortie.

La parole est donnée aux gens que nous n'entendons que rarement : femmes, artisans, ouvriers, serviteurs, en tout vingt-cinq témoins sur les trente et un appelés. L'écho de leur voix nous parvient avec une étonnante immédiateté et leurs propos ont des accents qui sont familiers à tout lecteur de nouvelles toscanes. Boccace, Sacchetti, Sermini — pour ne nommer qu'eux — nous ont déjà ouvert les espaces privés de la Toscane des XIVe-XVe siècles, et nous pouvons ainsi situer les protagonistes dans leur environnement quotidien et mieux comprendre leur mentalité, leurs réactions, leurs motivations. Giovanni représente bien la jeunesse dorée florentine. Lusanna par sa volonté et son courage se distingue du milieu des travailleurs artisans ; elle rappelle certaines héroïnes des nouvelles. Mais le pape, en renversant finalement la décision épiscopale, donna gain de cause aux puissants.

Le livre raconte une belle histoire, mais par sa méthode et par l'efficace bibliographie, il est aussi un instrument de travail sur la société florentine du XVe siècle.

Lada HORDYNSKY-CAILLAT

Claude GAUVARD, « *De grace especial* ». *Crime, État et Société en France à la fin du Moyen Age*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1991, 2 volumes, 1 025 p.

L'ouvrage de Madame Claude Gauvard n'est pas seulement une histoire du crime aux XIVe et XVe siècles car derrière le vol, le viol ou l'homicide, la manière dont ils se disent, se prouvent et se punissent (première partie), c'est toute la société de la fin du Moyen Age qui apparaît : un monde ordinaire (seconde partie), solidaire (troisième partie) et codifié (quatrième partie). Contrairement à une longue tradition historiographique concernant la criminalité, qui a trop souvent fait « de l'histoire sociale une histoire des cas sociaux » (p. 5), Claude Gauvard ne recherche pas l'exotisme, le crime sanglant, extraordinaire ou marginal, mais elle s'attache à la criminalité ordinaire, celle qui permet de mettre à jour la société et ses valeurs. Les sources utilisées et la période considérée placent nécessairement l'étude au centre d'un problème souvent débattu : la construction de l'État moderne. Par conséquent l'auteur se demande si la lutte des instances d'État contre le crime participe de cette construction ? Le titre de l'ouvrage indique bien qu'il s'agit d'étudier les relations complexes qui se nouent entre « crime, État et société ».

Même si le matériau de base est enrichi de chroniques, journaux, récits de crimes, traités théoriques, coutumiers, Claude Gauvard a essentiellement utilisé des sources judiciaires : accords, lettres, arrêts et plaidoieries du Parlement de Paris concernant le règne de Charles VI, registres du Chatelet, documents relatifs aux justices seigneuriales et urbaines, et surtout, source privilégiée de cette étude : la lettre de rémission. Celle-ci peut être définie comme « un acte de Chancellerie par lequel le roi octroie son pardon à la suite d'un crime ou d'un délit, arrêtant ainsi le cours ordinaire de la justice, qu'elle soit royale, seigneuriale, urbaine ou ecclésiastique » (p. 63). C'est pour cette dernière source que Claude Gauvard a appliqué une méthode quantitative : 7 500 lettres ont été dépouillées, émanant de 11 registres du Trésor des chartes, couvrant la période 1380-1424. 750 lettres ont fait l'objet d'un dépouillement informatisé qui comprend 172 données regroupées en six grands thèmes : aspect diplomatique, déclinaison d'identité, sort du coupable après le crime, participants du crime, déroulement du crime et octroi de la rémission. L'auteur a tout à fait conscience que ces sources ne donnent à voir que « la face émergée de la criminalité réelle » (p. 9) et qu'il existe une sorte de « justice-parallèle », émanant de la société qui résorbe les conflits avant leur apparition sur la scène contentieuse et qui nous échappe complètement.

57 % des criminels ont commis un homicide et 16 % seulement sont impliqués dans les vols, pourcentages très voisins de ceux calculés par Jacques Chiffoleau pour Avignon (*Les justices du Pape. Délinquance et criminalité dans la région d'Avignon au XIVe siècle*, Paris, 1984). Il y a peu de différence entre le crime à la campagne et le crime à la ville, même pour Paris, souvent présenté comme un cas particulier, Claude Gauvard critique les travaux de Bronislav Geremek qui lie trop systématiquement criminalité, migration et marginalité et ceux de E. Cohen suivant lequel la crise serait à l'origine d'une augmentation relative des vols, dans la seconde moitié du XIVe siècle, aux dépens des homicides. Bien peu de « criminels » parisiens appartiennent au monde des exclus. Là, comme ailleurs, on note « le nombre impressionnant de criminels au profil désespérément ordinaire » (p. 472). Les différences sont plus marquées entre le crime commis dans l'espace privé et celui qui s'inscrit dans l'espace public. Dans ce dernier l'homicide domine

alors que l'espace privé accueille plus volontiers le vol, dont la sanction toujours très sévère prouve l'importance attachée à la propriété. La violence est plus souvent masculine : les homicides impliquent 99 % de coupables et 79 % de victimes de sexe masculin. Les femmes sont plutôt impliquées dans les vols : « Le privé protège les femmes et les valorise ; le public les expose et les marginalise » (p. 346). La femme est plus souvent victime que coupable, même si Claude Gauvard montre tout le respect qui entoure le sexe féminin à la fin du Moyen Age. Les jeunes sont certes plus mobiles et par conséquent leurs délits sont commis plus loin du domicile, mais l'âge n'explique pas le crime. De même ce dernier n'a pas d'origine strictement sociale. Comme pour Avignon, coupable et victime appartiennent au même milieu social et toutes les couches de la population sont représentées. L'image des criminels des lettres de rémission, finalement, ne correspond pas à celle donnée par les sources narratives et législatives.

Claude Gauvard observe ensuite les réseaux de relations qui entourent la victime et le coupable : solidarité villageoise (confrérie, voisinage, amis), parentale (naturelle et spirituelle) et conjugale. Liens très forts qui expliquent que les conflits meurtriers sont rares. En général, la justice royale, par prudence, se montre très respectueuse de ces solidarités. L'État s'est accommodé du code de l'honneur de la société qu'il cherche de plus en plus à encadrer.

Cette violence de la fin du Moyen Age n'est pas gratuite. Elle n'est pas, comme le suggère Norbert Élias, le produit d'une agressivité que la « civilisation des mœurs » n'aurait pas « encore réussi à affiner ». Codifiée, ritualisée, elle est nécessaire à la survie de la société. Le crime est avant tout une réparation de l'ordre social.

L'auteur consacre de très belles pages (chapitres 16 et 17) à la *fama* bafouée qui demande vengeance (sentiment à 80 % à l'origine des homicides) et réparation. Le délit et la qualité sociale du criminel sont toujours décrits avec minutie car l'honneur de la partie bafouée doit être restitué point par point. Dans cette « société à honneur », avant le crime, il y a presque toujours échange verbaux, gestes ou injures. L'auteur nous livre alors « la ronde des jurons » de la fin du Moyen Age. Ce type de vengeance décline au XVe siècle parce que l'honneur blessé concerne de plus en plus l'individu et de moins en moins la famille (On assiste « au lent cheminement de la responsabilité individuelle en matière criminelle » (p. 787) et parce que la notion de paix progresse dans l'opinion publique.

Face à cette société et à ses règles propres, que fait l'État ? Il contrecarre cette *faida* tout en la respectant profondément car il sait que la vengeance est la réponse indispensable à l'honneur bafoué. Il en combat plus les excès qui engendrent d'autres crimes et qui, par conséquent, ne réparent pas. Dans 90 % des lettres, on trouve la claude royale suivante : « satisfaction soit faicte a partie si faite n'est ». La rémission ne fait donc que précipiter le règlement de la paix, lorsque l'État a peu que le crime ne dégénère en vendetta. Il existe bien un frein, un régulateur interne à la société qui ne doit rien à l'État. Le roi, finalement s'impose comme un recours et tente prudemment de substituer la peine à la vengeance. Il veut aussi copier sa conduite sur celle du Christ, faire de son royaume une copie ici bas du royaume de Dieu, la rémission royale se lit alors comme une grâce divine. Au-delà de cette volonté évidente d'imitation, le roi a conscience qu'en accordant sa grâce, il aide à sauver les âmes. La miséricorde royale est bien d'essence religieuse.

Dans le chapitre 18, l'auteur se penche sur les peines et montre parfaite-

ment leur relativité. Aux XIVe et XVe siècles, dans une société où le sacré domine, les crimes de parjure, de blasphème ou de mœurs (viols de jeunes filles, meurtres de femmes enceintes ou de nouveaux nés), jugés « énormes », sont les plus condamnés. Ils sont perçus comme infiniment plus graves que les cas d'homicide car ils remettent en cause les valeurs de la société. A côté de l'homicide et du crime contre le sacré, émerge un troisième type de délit : le crime politique. Ce dernier dont la manifestation la plus évidente est le crime de lèse-majesté (« qui acquiert sa vie propre entre 1350 et 1450 » (p. 946), est, lui aussi sévèrement condamné et rend compte d'un pouvoir royal qui s'affirme.

La manière dont les peines sont données font apparaître le sujet idéal pour lequel la grâce doit intervenir nécessairement. Ce dernier est soit l'homme d'armes soit le bon père de famille ayant un travail, respectueux de l'État et de la société. Pour le premier, la grâce apparaît comme une sorte de récompense pour service rendu au roi. Pour le second elle est la reconnaissance par l'État du modèle du « prud'homme ». Ce sujet idéal à deux visages renvoie au « seul clivage net de la société » (p. 427) : noble/non noble.

Comme on peut le constater après ce rapide survol des conclusions de l'auteur, à partir de la violence et du crime, c'est toute la société des XIVe et XVe siècles, dans toutes ses dimensions, qui apparaît. On sait avec précision, pourcentage à l'appui, les modes de perception du temps et de l'espace des hommes des deux derniers siècles du Moyen Age (chapitre 11), la méfiance avec laquelle les individus perçoivent celui qui est « né d'estranges païs », dans une époque de « crises » où les hommes d'armes, étrangers à la région, perturbent l'espace.

On est surpris de constater que le retour des « trois fléaux » et la naissance de l'État moderne, deux données pourtant fondamentales de l'époque, exercent une faible influence sur les spécificités du crime à la fin du Moyen Age. Ainsi, en révélant les traits structurels de la criminalité, Claude Gauvard fait aussi œuvre anthropologique. Elle donne également aux jeunes historiens une formidable leçon de méthodes en n'étant jamais dupe de ses sources, ne perdant jamais de vue qu'elle travaille sur un type de document particulier et que, quel que soit ce qui est dit, le mobile de la lettre est la grâce et que, par conséquent, les renseignements sont gauchis, sur ou sous-évalués, occultés, pour obtenir la grâce royale. Claude Gauvard démontre qu'il y a quelquefois une rétention volontaire d'information de la part des suppliants. En ce qui concerne la déclinaison d'identité, par exemple, seuls sont retenus les éléments qui vont servir à la démonstration qui doit se conclure par une peine ou par l'acquittement. De même, elle pense que, lors de la déclinaison de l'âge l'absence de mention ou le *vel circa*, qui marque l'imprécision, sont volontaires. La disparité entre l'imprécision des mentions de l'âge et la parfaite précision de la perception de l'espace est trop importante pour ne pas être significative. En fait, pour être grâciés, les criminels doivent signifier qu'ils appartiennent au Royaume et ont donc tout intérêt, dans ce domaine, à être précis. L'âge n'a pas cette importance au regard de la grâce. Il est tout aussi significatif que les âges des plus jeunes soient plus souvent mentionnés car la jeunesse est toujours circonstance atténuante. Ces lacunes sont donc moins un fait d'ignorance qu'un souci de chercher la grâce.

Claude Gauvard se livre systématiquement à une étude du vocabulaire pour savoir ce qui se cache derrière les mots : crime, vérité, accuser, dénoncer, aveu, etc., sans cesse en en recherchant le sens et l'emploi chez les théoriciens du temps, afin de les comparer à l'utilisation qui en est faite dans

les sources qu'elle étudie. Elle cite abondamment ces dernières, nous permettant d'apprécier la saveur d'une lettre de rémission ou d'une chronique du temps.

Le crime observé par Claude Gauvard permet donc une brillante synthèse sur la société au temps de Charles VI. Les valeurs qui régissent celle-ci sont celles qui servent à la construction de l'État. Par conséquent il n'existe pas d'oppositions majeures entre État et société pour lutter contre le crime.

On ne peut que se réjouir que cet excellent travail universitaire ait été récompensé par deux prix : Prix Gobert 1991 de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et Prix Malesherbes 1992 de l'Association Française pour l'Histoire de la Justice. Récompenses qui montrent sa reconnaissance en dehors du champ des spécialistes. Puisse aussi cet ouvrage, centré sur la violence et le crime, longtemps réputés « moyenageux », aider à construire dans la mémoire collective « un autre Moyen Age » !

Didier LETT

Médiévales 25, automne 1993, pp. 154-157

LIVRES REÇUS

ANTITUS, *Poésies*, éd. critique par Manuela PYTHON, Genève : Droz, 1992 (Textes littéraires français).

Mario ASCHERI (sous la dir. de), *Antica legislazione della Repubblica di Siena*, Siena : Il Leccio, 1993.

Maurice AYMARD, Claude GRIGNON et Françoise SABBAN (sous la dir. de), *Le temps de manger. Alimentation, emploi du temps et rythmes sociaux*, Paris : Maison des sciences de l'Homme et Institut National de la Recherche agronomique, 1993.

Dominique BARTHÉLÉMY, *La société dans le comté de Vendôme de l'an mil au* XIV*e siècle*, Paris : Fayard, 1993.

Maria Rita BERARDI (éd. par), *Civiltà medioevale negli Abruzzi*, vol. II, *Testimonianze*, L'Aquila : Colacchi, 1992.

Jacques BERLIOZ et Marie-Anne POLO DE BEAULIEU (sous la dir. de), *Les* Exempla *médiévaux. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'*Index exemplorum *de Frederic C. Tubach*, s. l. : Garae/Hesiode, 1992.

Sofia BOESCH GAJANO (éd. par), *Civiltà medioevale negli Abruzzi*, vol. I, *Storiografia e Storia*, L'Aquila : Colacchi, 1990.

Alain BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, Paris : Belles Lettres, 1993 (coll. Histoire).

Monique BOURIN et Pascal CHAREILLE (études réunies par), *Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne*, tomes II-1, *Persistance du nom unique. Le cas de la Bretagne. L'anthroponymie des clercs* et II-2, *Persistance du nom unique. Désignation et anthroponymie des femmes. Méthodes statistiques pour l'anthroponymie*, Tours : Publications de l'Université de Tours, 1992.

Paolo CAMMAROSANO, *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*, Roma : La Nuova Italia Scientifica, 1991.

Caterina CANEVA et Paolo PIRILLO, *La Croce di Figline. Storia e vita di un Monastero*, Florence : Opus Libri, 1993.

Silvia CAPPELLI et Franca DOCCINI, *Paganico : Statuti della communità (secolo XV)*, Grosseto : Ministero per i beni ambientali e culturali, Archivio di Stato di Grosseto, Associazione pro loco di Paganico, 1993.

Elisabeth CARPENTIER, *Une ville devant la peste. Orvieto et la peste noire de 1348*, 2e édit. revue, Bruxelles : De Boeck Université, 1993 (Bibliothèque du Moyen Age).

Bernard CHEVALIER (éd. par), *Les pays de la Loire moyenne dans le trésor des Chartes. Berry, Blésois, Chartrain, Orléanais, Touraine, 1350-1502 (Archives nationales, JJ 80-235)*, Paris : édit. du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1993 (coll. de doc. inéd. sur l'histoire de France, série in-8°, vol. 22).

CHRÉTIEN DE TROYES, *Érec et Énide*, éd. critique, prés. et notes de Jean-Marie FRITZ, Paris : Livre de Poche, 1992 (Lettres gothiques).

Georges COMET, *Le paysan et son outil. Essai d'histoire technique des céréales (France, VIIIe-XVe siècle)*, Rome : École Française de Rome, 1993 (Coll. de l'Éc. Fr. de Rome, 165).

Philippe CONTAMINE, Marc BOMPAIRE, Stéphane LEBECQ et Jean-Luc SARRAZIN, *L'économie médiévale*, Paris : Armand Colin, 1993 (coll. U, série Histoire médiévale).

Andrée COURTEMANCHE, *La richesse des femmes. Patrimoines et gestion à Manosque au XIVe siècle*, Paris-Montréal : Vrin-Bellarmin, 1993.

Jacques DALARUN, *La sainte et la cité. Micheline de Pesaro († 1356), tertiaire franciscaine*, Rome : École Française de Rome, 1992 (coll. de l'Éc. Fr. de Rome, 164).

Dom Jacques DUBOIS et Jean-Loup LEMAÎTRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris : Cerf, 1993 (coll. Histoire).

FIRMICUS MATERNUS, *Mathesis, livres I et II*, éd. et trad. par Pierre MONAT, Paris : Belles Lettres, 1992.

Robert FOSSIER, *Hommes et villages d'Occident au Moyen Age*, Paris : Publications de la Sorbonne, 1992.

Hilario FRANCO Jr., *As utopias medievais*, São Paulo : editoria brasiliense, s.d.

GERBERT DE MONTREUIL, *Le Roman de la Violette, XIIIe siècle*, trad. et prés. par Mireille DEMAULES, Paris : Stock, 1992 (Moyen Age).

GUI D'AREZZO, *Micrologus*, trad. et comm. de Marie-Noël COLETTE et Jean-Christophe JOLIVET, Paris : éd. IPMC La Villette, 1993.

GUILLAUME DE LORRIS et JEAN DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, éd. et trad. par Armand STRUBEL, Paris : Livre de Poche, 1992 (Lettres gothiques).

Olivier GUYOTJEANNIN, *Le Moyen Age, Ve-XVe siècle*, Paris : Fayard, 1992 (Archives de l'Occident, sous la dir. de Jean FAVIER, t. I).

Anne-Marie HAYEZ (éd. par), *Le terrier avignonnais de l'évêque Anglic Grimoard (1366-1368)*, Paris : édit. du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1993 (coll. de doc. inéd. sur l'histoire de France, série in-8°, vol. 21).

Charles HIGOUNET, *Villes, sociétés et économies médiévales*, Bordeaux : Fédération historique du Sud-Ouest, Univ. de Bordeaux III, 1992 (Études et documents d'Aquitaine).

L'Histoire des moines d'Égypte suivie de la Vie de saint Paul le Sim-

ple, éd. critique de Michelle SZKILNIK, Genève : Droz, 1993 (Textes littéraires français).

Jean-Claude JEANJACQUOT (coordin.), *Pymont, la Forteresse oubliée (XIIIe-XVe siècle)*, Lons-le-Saunier : cercle Girardot et Centre Jurassien du Patrimoine, 1993.

Enzo LECCHINI et Sandro ROSSOLINI, *Un popolo, un castello, Storia delle Serre di Rapolano*, Serre di Rapolano : Alsaba, 1993 (Associazione Serremaggio).

Mino MARCHETTI, *Liturgia e storia della chiesa di Siena nel XII secolo. I calendari medioevali della chiesa senese*, Siena : Istituto diocesano di Siena, 1991 (Testi e documenti, 1).

Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age, t. 104, fasc. 1 : *La Madeleine (VIIIe-XIIIe siècles)*, Rome : École Française de Rome, 1992.

François MENANT, *Lombardia feudale. Studi sull'aristocrazia padana nei secoli X-XIII*, Milan : Vita e Pensiero, 1992 (Cultura e Storia).

Giuseppe MONACI, *Paganico : Appunti di storia (dalle origini al 1581)*, Grosseto : Ministero per i beni ambientali e culturali, Archivio di Stato di Grosseto, Associazione pro loco di Paganico, 1993.

Anna Maria NADA PATRONE (éd. par), *Gli Statuti trecenteschi di Santo Stefano Belbo*, Santo Stefano Belbo : Gribaudo, 1992.

Ottavia NICCOLI (coordonné par), *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'Età moderna*, Florence : Ponte alle Grazie, 1993 (Quaderni del castello di Gargonza, Laboratorio di Storia, 6).

Mario PAGANO, *Poemetti misogini antico-francesi. I, « Le Blasme des fames »*, Catania : Università di Catania, 1990 (Quaderni del siculorum Gymnasium, XIX).

Michel PASTOUREAU, *Traité d'Héraldique*, 2e édit. revue et augm., Paris : Picard, 1993 (Grands manuels).

Bernard RIBEMONT (sous la dir. de), *Le Moyen Age et la science. Approche de quelques disciplines et personnalités scientifiques médiévales*, Paris : Klincksieck, 1991 (Sapiences).

Luciano ROSSI et Richard STRAUB (éd. et trad. par), *Fabliaux érotiques, textes de jongleurs des XIIe et XIIIe siècles*, Paris : Livre de poche, 1992 (Lettres gothiques).

Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, *Le clerc séculier au Moyen Age, Actes du XXIIe Congrès de la SHMESP, Amiens 1991*, Paris : Publications de la Sorbonne, 1993 (série Histoire ancienne et médiévale, 27).

Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, *Villages et villageois au Moyen Age*, Paris : Publications de la Sorbonne, 1992 (série Histoire ancienne et médiévale, 26).

Gerd TELLENBACH, *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, Cambridge : Cambridge U.P., 1993 (Cambridge Medieval Textbooks).

Suzanne TUNC, *Les femmes au pouvoir. Deux abbesses de Fontevraud aux XIIe et XVIIe siècles*, Paris : Cerf, 1993 (Parole présente).

Émile VAN BALBERGHE, *Les manuscrits médiévaux de l'abbaye de Parc*, Bruxelles : Alain Ferraton et Émile Van Balberghe, 1992.

Michel ZIMMERMANN (coordonné par), *Les sociétés méridionales autour de l'an mil. Répertoire des sources et documents commentés*, Paris : CNRS, 1992 (coll. Sud).

Michel ZINK, *Introduction à la littérature française du Moyen Age*, Paris : Livre de poche, 1993 (Références).

À NOS LECTEURS

Si la revue *Médiévales* vous paraît digne d'intérêt, soutenez-la en vous abonnant ou en renouvelant votre abonnement.

Bulletin d'abonnement à retourner à :

Université Paris VIII
PUV. Publication *Médiévales*
2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02

☐ Je souscris un abonnement **à deux** numéros de *Médiévales*
n° 26, 27-1994

France	: 130 F + port 30 F	160 F
Étranger	: 130 F + port 36 F	166 F

☐ Je souscris un abonnement **à quatre** numéros de *Médiévales*
N° 26, n° 27-1994
N° 28, 29-1995

France	: 240 F + port 60 F	300 F
Étranger	: 240 F + port 72 F	312 F

☐ Je souhaite recevoir les numéros suivants :
Prix au numéro :
- jusqu'au n° 21 : 60 F (+ port 15 F) ; n° 16-17 : 110 F (+ port 18 F) ; n° 22-23 : 130 F (+ port 18 F)
- à partir du n° 24 : 80 F (+ port 15 F)

Règlement par chèque uniquement à l'ordre :
Régisseur des Recettes PUV Paris 8/MED (CCP Paris 9 150 59 K)

NOM________________________ PRÉNOM________________________

Adresse____

____

Code postal____________________ Ville____________________

Date : Signature :

THÉSAURUS DES IMAGES MÉDIÉVALES

Le *Thésaurus des images médiévales* est un outil de travail définissant une méthode pour la réalisation d'une base de données iconographique. Il entend ainsi faciliter l'accès aux documents figurés légués en masses considérables par le passé, grâce à la constitution d'iconothèques et de banques d'images interrogeables par ordinateur.

Le *Thésaurus des images médiévales* propose un système simple recherchant à la fois la rapidité dans la production des bases de données et l'efficacité lors de leur interrogation. Il a déjà été adopté avec succès pour plusieurs réalisations, notamment pour les bases de données iconographiques des vidéodisques de la Bibliothèque vaticane.

Le *Thésaurus des images médiévales* se veut un guide pratique et facile à manier. Il comporte 180 pages où l'on trouvera :

- l'exposé des principes généraux d'indexation ;
- les principales légendes normalisées ;
- les listes des descripteurs retenus, répartis en cinq grands champs (thèmes, personnages, lieux, éléments naturels, objets) ;
- des fiches thématiques définissant précisément l'emploi des termes et proposant des solutions aux problèmes concrets que pose l'indexation ;
- les listes des termes génériques et spécifiques.

Le *Thésaurus des images médiévales* a été mis au point, à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, par le « Groupe Images » du Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval (Centre de Recherches Historiques, unité mixte C.N.R.S.).

Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A. - 14110 Condé-sur-Noireau (France)
N° d'Imprimeur : 1269 - Dépôt légal : janvier 1994 - *Imprimé en C.E.E.*

ISSN 0751-2708

SOMMAIRE **N° 25 AUTOMNE 1993**

LA VOIX ET L'ÉCRITURE

La voix et l'écriture : émergences médiévales
Michel BANNIARD 5

Sulpice Sévère témoin de la communication orale en latin à la fin du IV[e] siècle gallo-romain
Jacques FONTAINE 17

Poétique latine et poétique vieil-anglaise : poèmes mêlant les deux langues
André CRÉPIN 33

Les deux vies de saint Riquier : du latin médiatique au latin hiératique
Michel BANNIARD 45

Les langages en pays celtique
Michaël RICHTER 53

Sociolinguistique hispanique (VIII[e]-XI[e] siècle)
Roger WRIGHT 61

ESSAIS ET RECHERCHES

L'idée de la folie en texte et en image : Sébastian Brandt et l'*insipiens*
Angelika GROSS 71

Le sourire aux anges : enfance et spiritualité au Moyen Age (XII[e]-XV[e] siècle)
Éric BERTHON 93

Le pouvoir de la parole : Adam et les animaux dans la tapisserie de Gérone
Hilario FRANCO Jr. 113

Abstracts 129

Notes de lecture 133

Livres reçus 154

Prix : 80 F